

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_190605

UNIVERSAL
LIBRARY

كتاب
عَلِّمُوا الْعَرَبَ

مقالات

لِمِشَاهِيرِ الْعَرَبِ

على الجزء الثاني

من

عِلْمِ الْأَدَبِ

جمع الاب لويس شيخو اليسوعي

(طبعة جديدة مصححة)

حق الطبع محفوظ للطبعة

طبع في مطبعة الاباء المرسلين اليسوعيين

بيروت سنة ١٩٣٤

مَقَالَاتُ

لبعض مشاهير كتّاب العرب

في الخطابة والشعر

القسم الاول

في علم الخطابة

الفصل الاول

في تعريف الخطابة واقسامها ومنافعها

البحث الاول

في تحديد الخطابة وما تشتمل عليه بوجه الاجمال

(عن كليات ابن البقاء ومقدمة ابن خلدون ورسائل ابن سينا)

(راجع الصفحة ٣ من الجزء الثاني من علم الادب : علم الخطابة)

الخطابة في اللغة كالخطاب وهي الكلمة او اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متبني لفهمه وهو يُطلق على الكلام النفسي الموجّه نحو الغير للإفهام . وعند الحكماء الخطابة هي القياس المفيد

ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب ان يُستعمل في ذلك من المقالات . ولما ظهر ارسطو في يونان وهذب مباحث المنطق ورّتب مسائله وفصوله وجعله أوّل العلوم الحكيمية وفاتحتها جعل الخطابة احد اقسامه الثانية . وهذه الاقسام تشتمل على ثمانية كتب : اربعة منها في صورة القياس وهي كتب المقولات والعبارة والقياس والبرهان . واربعة في مادته وهي كتب الجدّل والسفسطة والخطابة والشعر . وذلك ان المطالب التصديقية على النحاء : فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه وهو تشتمل عليه الكتب الاربعة الاولى . ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن وهذا تشتمل عليه الكتب الاربعة الاخرى . وفيها تدخل الخطابة . وترجمت كلها في الملة الاسلامية وكتبها فلاسفة الاسلام بالشرح والتلخيص وتداولوها كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الاندلس . ولابن سينا كتاب الشفاء استوعب فيه علوم الفلسفة كلها . ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق وحصروا مطالبه في كتب خمسة : البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة . وربما يلم بعضهم باليسير منها المأماً واغفلوها كأن لم تكن هي المهم المعتمد في الفن . واما الذي يشتمل عليه كتاب الخطابة فهو تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في مخاطبات الجمهور على سبيل المشاورات والمخاضات في المشاجرات او المدح او الذم او الحيل النافعة في الاستعطاف والاستمالة والإغراء وتضجير الامر وتعظيمه ووجوه المعاذير والمعاتبات ووجوه ترتيب الكلام في كل قصّة وخطبة



البعث الثاني

في تعريف الخطابة وموضوعها

(من تلخيص كتاب خطابة ارسطاطاليس لان رشد)

(راجع الصفحات ٣-٦ من الجزء الثاني من علم الادب : علم الخطابة)

(قال) الخطابة هي قوة تتكلف الاقتناع الممكن في كل واحد من الاشياء المفردة . ونعني « بالقوة » الصناعة التي تفعل في المتقابلين . وليس تُتبع غايتها فعلها ضرورة . ونعني « بتتكلف » اي تبذل مجهودها في استقصاء فعل الاقتناع الممكن في ذلك الشيء الذي فيه القول وذلك يكون بغاية ما يمكن فيه . ونعني بقوله « في كل واحد من الاشياء المفردة » اي في كل واحد من الاشياء المفردة الموجودة في مقولة من المقولات العشر (١) . وهذا هو الفصل الذي تنفصل به هذه الصناعة عن سائر الصنائع التي يُظنّ انها قد تُقنع في الامور التي تنظر فيها . وذلك ان كل صناعة افلا هي مُعلّمة اي مبرهنة ومقنعة في الجنس الذي تنظر فيه لا في جميع الاجناس . مثال ذلك ان الطب انما يعلم على طريق البرهان ويُقنع في الصحة والمرض وفي انواعهما . وكذلك الهندسة انما تعلم على

(١) المقولة لغة المنعول من القول والثناء للمبالغة بمعنى المفلوط وهي في اصطلاح الحكماء ما جاء عنه القول وأبرز فيه الحكم من الاحناس العالية المجردة عن المحسوسات التي ليس فوقها جنس . والمقولات عشر : الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال (ويقال لهما يفعل ويفعل) والزمان والمكان (ويقال لهما متى واين) والهيئة والوضع (ويقال لهما ان يكون له والموضوع)

طريق البرهان وعلى طريق الاقتناع في الأعظام والأشكال التي توجد في
الاجسام . واهأ الخطابة فهي تتكأف الاقتناع في جميع الاشياء في ابي مقولة
كانت وابي جنس كان ولذلك ليس تنسب الى جنس خاص

ابث الثالث

في المناسبة الموجودة بين الجدل والخطابة

(عن تلخيص كتاب خطابة ارسطاطاليس لابن رشد)

(قال) ان صناعة الخطابة تُناسب صناعة الجدل . وذلك ان كليهما
يؤمان غاية واحدة وهي مخاطبة الغير اذ كانت هاتان الصناعتان ليس
يستعملهما الانسان بينه وبين نفسه كالحال في صناعة البرهان بل انما يستعملهما
مع الغير وتشتريان بنحو من الانحاء في موضوع واحد اذ كان كلاهما
يتعاطى النظر في جميع الاشياء . ويوجد استعمالهما مشتركاً للجميع . اعني
ان كل واحد من الناس يستعمل بالطبع الاوايل الجدلية والاوايل الخطبية .
وانما كان ذلك كذلك لانه ليست واحدة منهما علماً من العلوم مفرداً
بذاته . وذلك ان العلوم لها موضوعات خاصة ويستعملها اصناف من الناس
خاصة . ولكن من جهة ان هذين (اي الخطابة والجدل) ينظران في جميع
الموجودات وجميع العلوم تنظر في جميع الموجودات فقد توجد جميع العلوم
مشاركة لهما بنحو ما . واذا كانت هاتان الصناعتان مشتركين فقد يجب
ان يكون النظر فيهما لصناعة واحدة وهي صناعة المنطق



البعث الرابع

في ان الخطابة تتحرى للتصديق اكثر منها للتأثير

(عن تلخيص كتاب خطابة ارسطاطاليس لابن رشد بتصرف)

(راجع الصفحة ٦ من علم الخطابة)

ورأى مَنْ رأى أَنَّ استعمال جميع الأشياء التي لها تأثيرٌ في التصديق في تثبيت الأشياء التي يُراد تثبيتها بطريق الخطابة هو الصواب . وخلقُ ان استعملَ أحدُ هذا القانون ان يكون باستعماله بصيراً في هذه الصناعة ليلاً اديباً . وقد يدلُّ على أَنَّ الامور التي من خارجٍ ليس لها كبيرُ جدوى في هذه الصناعة أَنَّ الذي يرومُ ان يُثبت شيئاً بين يدي الحكماء فهو إما أَن يُثبت أَنَّ الشيء موجودٌ او غيرُ موجود فقط . اعني انه كان او لم يكن . وذلك اذا حددَّ صاحب الشريعة انَّ ذلك الشيء الذي فيه الشكوى عظيمٌ او يسير وانه عدلٌ او جور . وإما ان يُثبت الامرين وذلك اذا لم تحدّد الشريعة ذلك الشيء الذي فيه الكلام . فأما استعمال الانفعالات في تثبيت انَّ الامر جورٌ او عدلٌ فغير ممكن . وذلك انَّ الانفعال بالرحمة او البغضة انما يكون لشيء جزئي والعدل والجور امور كائنة . وأما استعمالها في أَنَّ الامر كان او لم يكن فله في ذلك تأثيرٌ لكنه ليس يوجب أَنَّ الامر كان او لم يكن بالذات بل انما يُميل الحكماء الى ان يقولوا انه صدق فيما ادعى او لم يصدق ومن غير ان يحدث للحاكم او المناظر بذلك تصديقٌ زائدٌ بالشيء الذي فيه الكلام

(قال) وقد يجب ان تكون السُّنن هي التي تحدّد ان الامر جورٌ او عدلٌ وتُفوّض ان الامر وُجد من هذا الشخص او لم يوجد الى الحُكّام . وبالجملة فتفوّض اليهم الامور اليسيرة وذلك لسببَيْن (الاول) أنه قلّ ما يوجد حاكمٌ يقدر ان يميّز الامور على كُنْهها فيضع النّ هذا الامر جورٌ وهذا عدلٌ الا في الاقلّ من الزمان . واكثر الحُكّام الموجودين في المدن ليس لهم هذه القدرة . (والثاني) فلانّ الوقوف على انّ الشيء عدلٌ او جورٌ يحتاج فيه واضع السُّنن الى زمان طويل وذلك لا يمكن في الزمان اليسير الذي يقع فيه التناظر في الشيء بين يدي الحُكّام . فلمكان هذين الامرين يصعب ان يفوّض اليهم انّ الامر وقع من هذا الشخص او لم يقع وذلك لبيانهِ ولانه امرٌ لا يمكن ان يضعهُ صاحب السُّنّة

البعث الخامس

في فوائد علم الخطابة

(عن تلخيص كتاب خطابة ارسطاطليس لان رشد تصرف)

(راجع الصفحة ٧ من علم الخطابة)

(قال) وللخطابة منفعتان : (احدهما) ان يحثّ الخطيب المدينين على الاعمال الفاضلة . وذلك أنهم بالطبع يميلون الى ضدّ الفضائل العادلة فاذا لم يُضبطوا بالاقاويل الخطّية غلبت عليهم اضداد الافعال العادلة . وذلك شيء مذموم يستحق فاعله التأنيب والتوبيخ اعني الذي يُميل الى ضدّ الافعال العادلة او المدبّر الذي لا يضبط المدينين بالاقاويل الخطّية على الفضائل العادلة التي هي فضائل بين الانسان وبين غيره اعني بينه وبين المُشارك له

في اي شيء كانت الشركة لا بينه وبين نفسه . (والمنفعة الثانية) انه ليس كل صنف من اصناف الناس ينبغي ان يستعمل معهم البرهان في الاشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها . وذلك لما لأن الانسان قد نشأ على مشهورات تخالف الحق فاذا سلك به نحو الاشياء التي نشأ عليها سهل إقناعه . واما لان فطرته ليست معدة لقبول البرهان اصلاً . واما لانه لا لا يمكن بياؤه له في ذلك الزمان اليسير الذي يراد منه وقوع التصديق فيه . فلهذا قد نضطر الى ان نحصل التصديق بالمقدمات المشتركة بيننا وبين المخاطب اعني بالمحمودات

وهذه المنفعة تشارك هذه الصناعة فيها صناعة الجدل كما ذكرنا ذلك في كتاب الجدل . وهذه الصناعة يمكنها الاقتناع في المتضادين جميعاً كما يمكن ذلك في القياس الجدلي . وذلك اننا قد نقتنع في الجاني انه اساء وانه لم يسيء . ولست اعني اننا نفعل الامرين جميعاً في وقت واحد بل نفعل هذا في وقت وهذا في وقت بحسب الانفع . وذلك انه كثيراً ما يكون الشيء نافعا في وقت وضده نافعا في وقت آخر

وايضاً فانه اذا كانت الاشياء التي تثبت الشيء وضده عندنا عتيقة وسمعنا متكلماً قد أقنع في الضد الذي ليس بعدل امكننا بهذه القوة ان ننقض عليه قوله . فهاتان المنفعتان موجودتان في القدرة التي في هذه الصناعة على الاقتناع في شيء من الصنائع القياسية الآتي هاتين الصناعتين هما مهيتان بالطبع وعلى السواء للاقتناع في كلا المتقابلين . اعني انه ليس واحدة منهما توجد اشده استعداداً للاقتناع في احد المتقابلين منها في الآخر بل الاستعداد الموجود فيها على الاقتناع في المتقابلين هو على السواء . فاما الاشياء الموضوعة لهاتين الصناعتين اعني الاشياء التي فيها تُقنع فليس استعدادها لقبول الاقتناع على السواء لكن اذا كانت الامور التي تُقنع فيها صادقة كانت

الاقاويلُ الحُطْبِيَّةُ والجدليَّةُ التي تُستعملُ فيها افضلُ وابلغُ . . .
 فقد استبان من هذا ان هذه الصناعة ليس تنظر في احد المتقابلين
 ولكنها تنظر فيهما على السواء كالحال في الجدل وانها نافعةٌ لهذا جداً .
 وليس عملُ هذه الصناعة ان تُقنعَ ولا بدَّ . اعني انه ليس يتبع فعلها الاقناعُ
 ضرورةً كما يتبع فعل النجَّار وجودُ الكرسي ضرورةً اذا لم يكن هنالك
 عائق من خارج بل عملها هو ان تعرفَ جميع المقنعات في الشيء وتأتي بها
 في ذلك الشيء . وان لم يقع اقناعٌ

والحال فيها في هذا المعنى كالحال في صناعات كثيرة مثل صناعة الطب
 فانه ليس فعلها الابراء ولا بدَّ . بل انما فعلها ان تبأغ من ذلك غاية الشيء .
 الممكن فعله في ذلك الشيء . المقصود بالابراء . ولذلك قد يشارك في افعال
 هذه الصنائع من ليس من اهلها مثل ان يُبرىء من ليس بطبيب ويُقنع
 من ليس بخطيب لكن الفعل الحقيقي انما هو لصاحب الصناعة . وذلك ان
 الغاية تتبع فعل هذا على الاكثر وذلك على الاقل . وكما ان في الجدل
 ما هو قياس وما يُظنُّ به انه قياس وليس بقياس وهو القياس السوفسطائي
 كذلك في الاقاويل المقنعة المستعملة في هذه الصناعة ما هو مقنع وما
 يُظنُّ به انه مقنع من غير ان يكون كذلك . اكن لما كان السوفسطائي
 ليس انما يكون سوفسطائياً من قِبَل القوة والملكة التي بها يفعل الاقاويل
 السوفسطائية بل انما هو سوفسطائي من قبل ما يقصده بتلك الاقاويل
 من الكرامة والخيرات الخارجة وذلك لايهامه انه حكيم وكان الجدلي
 انما هو جدلي بالملكة الحاصلة له عن الصناعة فبالواجب لم تكن الاقاويل
 السوفسطائية جزءاً من صناعة الجدل اعني التي يُظنُّ بها انها مقاييس جدلية
 من غير ان تكون جدلية اذا استُعملت نحو هذه الغاية . واما اذا استُعملت
 على طريق الامتحان فهي جزء منها

وأما الخطيب فلما كان خطيباً من أجل الأمور التي من خارج مثل
 الكرامة وغير ذلك من سائر الخيرات أو من قبل ملكة هذه الصناعة
 كانت الاقاويل التي يُظنُّ بها أنَّها مُقنعةٌ وليست بمقنعةٍ جزءاً من هذه
 الصناعة . لأنَّ المقصود بهذه الاقاويل في هذه الصناعة قد يكون بعينه
 مقصود السوفسطائيِّ . وأما كان ذلك كذلك لأنَّ المقصود بهذه الصناعة
 من الذي يُراد اقناعه إنما هو الفعل أو الانفعال فإذا حصل ذلك منه فلا
 فرق بين ان يكون حصوله عن اقاويلٍ هي مقنعة في الحقيقة أو عن اقاويلٍ
 يُظنُّ بها أنَّها مقنعةٌ وليست بمقنعةٍ . فان كان هذا الفعل المقصود من المخاطب
 أو الانفعال خيراً ما له لا للخطيب كانت الاقاويل التي يُظنُّ بها أنَّها
 مقنعةٌ وليست بمقنعةٍ داخلَةً في هذه الصناعة بالجهة التي دخلت في صناعة
 الجدل الاقاويل التي يُظنُّ بها أنَّها جدليَّةٌ إذ لم يُقصد بها مقصد السفسطة .
 وان كان مقصد الخطيب خيراً يناله من الخيرات التي يقصدها السوفسطائيُّون
 كان القول الذي يُظنُّ به أنَّه مُقنعٌ وليس بمقنعٍ من جهة ما هو سوفسطائيٌّ
 جزءاً من هذه الصناعة إذ قد يشارك الخطيبُ السوفسطائيُّ في غايته . فلذلك
 قد تدخل الاقاويل السوفسطائيَّة في هذه الصناعة ولا تدخل في صناعة
 الجدل



البحث السادس

في ان الخطابة صناعة اصلها في طبع الانسان

(عن تلخيص كتاب خطابة ارسطاطاليس لان رشد)

(راجع الصفحة ٨ من علم الخطابة)

وكل واحد من الناس يوجد مستعملاً لنحو ما من النحا . البلاغة ومتنهياً
منها الى مقدار ما وذلك في صنفى الاقاويل اللذين احدهما المناظرة والثاني
التعليم والارشاد . واكثر ذلك في الموضوعات الخاصة بهذه الصناعة وهي
مثل الشكاية والاعتذار وسائر الاقاويل التي في الامور الجزئية . ويوجد
كثير منهم يبلغون مقصودهم بهذا الفعل . فمن الناس من يفعل ذلك
بالاتفاق ومنهم من يفعله بالاعتیاد وبملكة ثابتة . ومعلوم ان الذي يفعل
هذه الصناعة بملكة ثابتة افضل من الذي يفعلها بالاتفاق . واذا كان ذلك
كذلك فالذي يفعلها بملكة ثابتة وعلمه بالسبب الذي به يفعل فعله
يكون اتم وافضل . وهذا امر يعرفه الجمهور فضلاً عن الخواص .
ولذلك كان واجباً ان تثبت اجزاء هذه الصناعة في كتاب ولا يقتصر
على ما يوجد من ذلك بالطبع فقط ولا بالاعتبار في كثير من الصنائع
القياسية



الفصل الثاني

في بلاغة الخطيب

البحث الاول

في تعريف البلاغة الجديدة بالخطيب

(عن كتاب الصنائع المختصار)

قال معمر بن الاشعث : قلتُ لبهلةَ الهنديّ اَيَّامَ اجْتَنَبَ يحْيى ابنُ خالدٍ اطباءَ الهند : ما البلاغة عند اهل الهند . قال بهلة : عندنا في ذلك صحيفةٌ مكتوبةٌ ولكنني لا أحسن ترجمتها ولم أعالج هذه الصناعة فأثّق من نفسي بالقيام بخصائصها ولطيف معانيها . (قال ابو الاشعث) فتلقّيتُ تلك الصحيفة المترجمة فاذا فيها : «أولُ البلاغة اجتماعُ آلة البلاغة وذلك ان يكون الخطيب رابط الجأش ساكن الجوارح متخيراً لللفظ لا يكلم سبداً الأمة بكلام الأمة والملوك بكلام السوقِ ويكون في كلامه التصرف في كل طبقة ولا يُدقّ المعاني كل التدقيق ولا يُنقح الالفاظ كل التنقيح ويصفّيها كل التصفية ويهذبها كل التهذيب ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيماً وفياسوفاً عظيماً . ومن تعود حذف فضول الكلام واسقاط مشتركات الالفاظ ونظر في صناعة المنطق على جهة الصناعة والمبالغة فيها لا على جهة

الأعراض (١) والتصفح ولا على وجه الاستطراف والتطرف (٢) لها
 « (قال) وأعلم أنَّ حقَّ المعنى ان يكون الاسم له طبقاً وتلك الحال
 وفقاً . ولا يكون الاسم فاضلاً ولا مقصراً ولا مشتركاً ولا مضجئاً .
 ويكون تصفُّحه لمصادر كلامه بقدر تصفُّحه لموارده . ويكون لفظه مؤنقاً
 ومعناه نيراً واضحاً ومدارُ الامر على إفهام كل قوم بقدر طاقتهم والحمل
 عليهم على قدر (٣) منازلهم وان توائمه آتته وتصرف معه أداته ويكون
 في التهمة لنفسه معتدلاً وفي حسن الظن مقتصدًا . فأنه ان تجاوز الحق في
 مقدار حسن الظن اودعها تهاون الآمنين . وان تجاوز مقدار الحق في التهمة
 ظلمها واودعها ذلَّ المظلومين . واكمل ذلك مقدار من الشغل . واكمل
 شغل مقدار من الوهن . واكمل ذلك مقدار من الجهل »

فقوله : ﴿ أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة ﴾ اي أول آلات البلاغة
 جودة القرينة وطلاقة اللسان وذلك من فعل الله تعالى لا يقدر العبد على
 اكتسابه لنفسه واجتلابه لها . ومن الناس من اذا خلا بنفسه وأعمل
 فكره اتى بالبيان العجيب والكلام البديع المصيب واستخرج المعنى الرائق
 وجاء باللفظ الرائع . واذا حاور او ناظر قصر وتأخر فحق هذا ان لا
 يتعرض لارتجال الخطب ولا يجاري اصحاب البدايه في ميدان القريض
 ويكتفي بنتائج فكره .

والناس في صناعة الكلام على طبقات : منهم من اذا حاور وناظر
 ابلغ واجاد واذا كتب واملى أخلَّ وتخلَّف . ومنهم من اذا أملى برز واذا
 حاور وكتب قصر . ومنهم من اذا كتب احسن واذا حاور واملى اساء .
 ومنهم من يُحسن في جميع هذه الحالات . ومنهم من يُسيء فيها كلها .

(١) ويروى : على جهة الاعتراض (٢) وفي نسخة : الاستطراف
 والنظر (٣) ويروى : في اقدار

فأحسن حالات المبي . الإمساك . واحسن حالات المحسن التوسط . فإن الإكثار يورث الإملاط وقل ما ينجو صاحبه من الزلل والعيب والخطأ . وليس ينبغي للمحسن في احد هذه الفنون المبي . في غيره ان يتجاوز ما هو محسن فيه الى ما هو مبي فيه فان اضطر في بعض الاحوال الى تجاوزه فخير سبله فيه قصد الاختصار وتجنب الاكثار والإهذار ليقل السقط في كلامه ولا يكثر العيب في منطقه . وقيل لابن المقفع : لم لا تطيل القصائد . قال : لو أطلتها عرف صاحبها . يريد ان المحدث يتشبه بالقديم في القليل من الكلام فاذا أطال اختل فعرف انه كلام مولد على ان السابق في ميادين البلاغة اذا أكثر سقط فكيف المقصر عن غايتها والمتخلف عن أمدها . ومن تمام آلات البلاغة التوسع في معرفة العربية ووجوه الاستعمال لها والعلم بفاخر الالفاظ وساقطها ومتخيرها ورديتها ومعرفة المقامات وما يصلح في كل واحد منها من الكلام في غير ذلك

وقوله : ﴿ وهو ان يكون الخطيب رابط الجأش ساكن النفس ﴾ هذا لان الخيرة والدهش يورتان الحنسة والحصر وهما سببا للإرتاج والإفحام . وقد بلغك ما اصاب عثمان بن عفان اول ما صعد المنبر فأرتج عليه فقال : « ان الذين كانا قدامي كانا يُعدان لهذا المقام مقالا وانتم الى امام عادل احوج منكم الى امام قائل وستأتيكم الخطبة على وجهها ثم نزل . وصعد بعض العرب منبرا بجنراسان فأرتج عليه فقال حين نزل :

لئن لم اكن فيكم خطيباً فاني بسيفي اذا جد الوغى خطيب

ومن حسن الاعتدال عند الإرتاج ما اخبرنا به ابو احمد عن داود بن

علي قال : فلما قال « اما بعد » امتنع عليه الكلام ثم قال : « اما بعد فقد يجذ المعسر ويُعسر المؤسر ويُقل الحديد ويُقطع الكليل . وانما الكلام بعد الإفحام كالاشرار بعد الظلام وقد يعزب البيان ويعتقم

الصواب وإنما اللسان مُضَغَّةٌ من الانسان يفتَرُ بفتوره (١) اذا نكَلَ ويشوب بانبساطه اذا ارتَجَلَ . أَلَا وَاَنَا لَا نَنْطِقُ بِطَرًّا وَلَا نَسْكُتُ حَصْرًا بِلِ نَسْكُتُ مَعْتَبِرِينَ وَنَنْطِقُ مَرشِدِينَ . ونحن بعد ذلك امرأ القول . فينا وَشَجَّتْ اعرافه وعلينا عُظِفَتْ اغصانه ولنا تهَدَّتْ ثمرته فَمُتَخَيَّرُ مِنْهُ مَا اَحْلَوَى وَعَذَّبَ وَنَطَرَحَ مِنْهُ مَا اَمْلَوَلَحَ وَخُبْتُ . ومن بعد مقامنا هذا مقام ومن بعد ايامنا ايام . وعلاوة سكون نفس الخطيب ورباطة جأشه هدوءه في كلامه وتمهلُه في منطقِه . قال ثمانية : كان جعفر بن يحيى انطق الناس قد جمع الهدوء والتمهل والجَزالة والحلاوة ولو كان في الارض ناطق يستغني عن الاشارة لكانه

وقوله : ﴿مُتَخَيَّرَ الْاَلْفَاظِ﴾ فَلَا نَّ مَدَارَ الْبَلَاغَةِ عَلَى تَحْيُرِ اللَّفْظِ وَتَحْيُرُهُ اصعب من جمعه وتأليفه . وقوله : ﴿وَيَكُونُ فِي قَوَاهِ فَضْلِ التَّصَرُّفِ فِي كُلِّ طَبَقَةٍ﴾ وهو ان يكون صانع الكلام قادراً على جميع ضروبه متمكناً من جميع فنونه لا يعتاص عليه قسم من اقسامه . فان كان شاعراً تصرّف في وجوه الشعر مديحه وهجائه ومراثيه وصفاته ومفاخره وغير ذلك من اصنافه . ولاختلاف قوى الناس في الشعر وفنونه ما قيل : كان امرؤ القيس اشعر الناس اذا رَكِبَ والنابعة اذا رَهَبَ وزهير اذا رَعِبَ والاعشى اذا طَرِبَ . وكذلك الكاتب ربّما تقدّم في ضرب من الكتابة وتأخر في غيره وسهل عليه نوع منها وعسر نوع آخر . واخبر احمد بن يوسف قال : أمرني المؤمن ان اكتب الى النواحي في الاستكثار من القناديل في المساجد . فبت لا أدري كيف احتذي فاتاني آت في منامي فقال : قل : «فَانْ فِي ذَلِكَ عِمَارَةٌ لِلْمَسَاجِدِ وَأُنْسًا لِلْسَابِلَةِ وَإِضَاءَةٌ لِلْمُتَجَجِّدِينَ وَفَنَاءٌ لِمَكَامِنِ الرِّيبِ

وتنزيهاً لبيوت الله جل وعزّ من وحشة الظلم». فانتهت وقد انفتح لي ما
أريد فابتدأت بهذا واطمعت عليه

والمقدّم في صنعة الكلام هو المستولي عليه من جميع جهات المتكلمين
من جميع أنواعه وبهذا فضّلوا جريراً على الفرزدق وقالوا: كان له في الشعر
ضروب لا يعرفها الفرزدق. وسُئل بعضهم عن أبي نواس ومسلم فذكر
أن أبا نواس اشعر لتصرّفه في وجوه الشعر وكثرة مذاهبه فيه. (قال): ومسلم
جارٍ على وتيرة لا يتغيّر عنها. وابلغ من هذه الميزة إن يتفنّن صانع الكلام
في قوله أي يأتي مرةً بالجزل وأخرى بالسَّهْل فيلن إذا شاء ويشدّ إذا
أراد. ومن هذا الوجه فضّلوا جريراً على الفرزدق وأبا نواس على مسلم...

وقوله: ﴿ولا يكلم سيّد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام
السوقة﴾ لأنّ ذلك جهلٌ بالمقامات وما يصلح في كل واحدٍ منها من
الكلام. وقد أحسن الذي قال: لكلّ مقام مقال. وربّما غلب سوء الرأي
وقلّة العقل على بعض علماء العربيّة فيخاطبون السوقيّ والملوك الأعجميّين
بالفاظ أهل نجد ومعاني أهل السّراة. كابي علقمة إذ قال لحجّامه: «شدّد
قصب الملائم وأرهف طبّات المشارط وأمر المسح واسحل الرّشح وخفف
الوطء وعجل النزع ولا تسكرهنّ أبيعاً ولا تمنعنّ أتياً». فقال له الحجّام:
ليس لي علمٌ بالحروب

وأخبر أبو المغازل الضبيّ قال: كان لنا جارٌ بالكوفة لا يتكلم إلّا
بالغريب أبيعاً فخرج إلى ضيعة له على حجرٍ معها مهرٌ فافلتت. فذهبت
ومعها مهرها فخرج يسأل عنها فمرّ بجيّاط فقال: «يا ذا النّصاح وذات الدّم
الطاعن بها في غير وغى لغير عدى هل رأيت الحيفانة القباء يتبعها الحالس
المسرّهف (١) كان غرته القمر الأزهر يُنير في حُضره كالخَبّ الجرد (٢)».

(١) ويروي: الحسن المرفه (٢) وفي رواية: ينير في حُضره كالخَبّ الجرد

فقال الحَيَّاطُ : اطلبها في برِّ خُلُخِ (١١) . فقال : وملك وما تقول قَبَّحَكَ اللهُ
فما اعلم رطانتك . فقال : لعن الله اِبْعَضَنَا لَفْظًا وَاخْطَاْنَا مَنْطَقًا
وقوله : ﴿ولا يدقق المعاني كلَّ التدقيق﴾ قال ابو هلال : لَانَّ الغاية
في تدقيق المعنى سبيلٌ الى تَعَمُّيْتِهِ وتعمية المعنى لَكُنْهٗ اَلَّا اذا أُريد به
الِإِلْفَاذُ وكان في تعميته فائدةٌ مثل إثبات (٢) المعاني وما يجري معها من
اللحون التي استعملوها وكنوا بها عن المراد لبعض الغرض . فأمَّا من اراد
الإبانة في مديح او صفة شيءٍ فأتى بِإِغْلَاقٍ دَلَّ على عجزه في الابانة
وقصوره عن الافصاح

وقوله : ﴿ولا ينقح الالفاظ كلَّ التنقيح﴾ فتتقح اللفظ ان يَبْنِي
منه بناءً لا يكثر في الاستعمال كما قال بعضهم لبعض الوزراء : احسن الله
إِبانَتَكَ . فقال له الوزير : عَجَّلَ اللهُ إِمَاتَتَكَ . ويدخل في تنقيح اللفظ استعمال
وحشيته وترك سلسله . وقد اخذ الرواة على زهير قوله :

تَقِيُّ نَقِيٍّ لَمْ يُكْثَرْ غَنِيْمَةٌ بِنَهْكَ ذِي الْقُرْبَى وَلَا بِحَقْلَدٍ

فاستبشعوا « الحَقْلَدُ » وهو السَّيِّئُ الخلق وقالوا : ليس في لفظ زهير
انكر منه . قال ابو عثمان : رأيتهم يزيدون في كتبهم هذا الكلام فان
كانوا اَتَمَّا رَوَوْهُ ودَوَّنُوهُ لَأَنَّهُ يَدُلُّ على فصاحة وبلاغة فقد باعدهُ اللهُ من
صفة البلاغة والفصاحة . وان كانوا فعلوا ذلك لَأَنَّهُ غريبٌ فإبياتٌ من
شعر العَجَّاجِ والطَّرَمَاحِ وأشعار هذيل يأتي لهم مع الرَّصَفِ الحسن على
اكثر من ذلك . ولو خاطبت الاصمعي بمثل هذا الكلام لظننتُ أَنَّهُ
سيجهل بعضه وهذا خارجٌ عن عادة البلغاء

وقوله : ﴿ويصفيها كل التصفية ويهذيها كل التهذيب﴾ فتصفيتها
تعريته من الوحشي ونفي الشواغل عنه وتهذيبه وتبرئته من الردي
(١) و يروى : في تمر بلخ . و يروى : في ترخ (٢) وفي رواية : آيات المعاني

المرذول والسوقي المردود . فمن الكلام المهدّب قول بعض الكتاب : « مثلك
 اوجب حقاً لا يجب عليه وسمح بحق يجب له وقيل واضح العذر
 واستكثر قليل الشكر لا زالت ايديك فوق شكر اوليائك ونعمة الله
 عليك فوق آمالهم فيك » . ومثله قول آخر : « ما انتهي الى غاية من
 شكرك الا وجدت وراءها حادثاً من برك فلا زالت ايديك ممدودة بين
 أمل لك تبلغه وامل فيك تحققه حتى تتملّى من الاعمار اطولها وتنال من
 الدرجات افضلها » . وقول احمد بن يوسف : يومنا يوم لئن الحواشي وطىء
 النواحي وهذه سماء قد تهللت بوذوقها وضجكت بعاس غيغها ولا مع
 برقها وانت قطب السرور ونظام الامور فلا تغب عنا فنعل (١) ولا
 تفردنا (٢) فنستوحش فان الحبيب بحمديه كثير وبمعاعدته جدير

وقوله : ﴿ ولا تفعل ذلك حتى تصادف حكيماً وفيلسوفاً عظيماً ومن
 تعود حذف فضول الكلام ومشتركات الالفاظ ومن نظر في المنطق على
 جهة الصناعة فيها لا على جهة الاستطراف والتطرف لها ﴾ : يقول ينبغي ان
 يتكلّم بفاخر الكلام ونادره ورصينه ومحكمه عند من يفهمه عنه ويقبله
 . منه من عرف المعاني والالفاظ علماً شافياً لنظره في اللغة والاعراب والمعاني
 على جهة الصناعة لا كمن استطرف شيئاً منها فنظر فيه نظراً غير كامل او اخذ
 من اطرافه وتناول من أطواره فتجلّى باسمه وخلا من اسمه . فاذا
 سمع لم يفقه واذا تكلم عند من هذه صفته ذهبت فائدة كلامه وضاعت
 منفعة منطقه . لان العامي اذا كلّمته بكلام العليّة سخر منك وزرى عليك .
 كما روي عن بعضهم انه قال لبعض العامة : « يم كنتم تنتقلون البارحة »
 (يعني على النبيذ) فقال : بالحمّالين . ولو قال له : « ايش كان تشلكم »

لَسلم من سُخْرِيَّتِهِ . فينبغي ان يخاطب كلَّ فريق بما يعرفون ويتجنَّب ما يجهلون

واما قوله : ﴿من تعوَّد حذف فضول الكلام الخ﴾ هو ان يُسقط من الكلام ما يكون الكلام مع اسقاطه تاماً غير منقوص ولا يكون في زيادته فائدة . وذلك مثل ما روي عن معاوية أَنَّهُ قال لَصَحَّار العبدى : ما البلاغة . فقال : ان تقول فلا تخطىء ، وتُسرع فلا تُبطىء . ثمَّ قال : أَقْلني هو ان « لا تخطىء ولا تُبطىء » . فالقى اللفظتين لأنَّ في الذي ابقى غنى عنهما وعوضاً منهما . فأمَّا اذا كان في زيادة الالفاظ وتكثيرها وترديدتها وتكريرها فائدة فذلك محمود وهو من باب التذييل

وقوله : ﴿ومشركات الالفاظ﴾ فهو ان يُريد الابانة عن معنى فيأتي بالفاظ لاتدلُّ عليه خاصَّة بل تشترك معه . معانٍ آخر فلا يعرف السامع أيها اراد . وربما استبهم الكلام في نوع من هذا الجنس حتى لا يوقف على معناه ألا بالتوهم . فمن الجنس الأوَّل قول جرير :

لو كنت اعلمُ انَّ آخر عهدكم يومُ الرحيل فعلت ما لم افعل
فوجه الاشتراك في هذا انَّ السامع لا يدري الى اي شيء اشار من افعاله في قوله : «فعلتُ ما لم افعل» أَراد ان يبكي اذا رحلوا او يهيم على وجهه من الغم الذي لحقه او يتبعهم في المضي على عزمة الرحيل او يأخذ منهم شيئاً يتذكَّرهم به او يدفع اليهم شيئاً يذكرونه به او غير ذلك ممَّا يجوز ان يفعله الخليل عند فراق احبته . فلم يُبين عن غرضه واحوج الى ان يسأله عما اراد فعله عند رحيلهم . وليس هذا كقولهم :
«لو رأيت علياً بين الصقَّين»

لأنَّ دليل البسالة والتكايه في هذا الكلام بين وامارة النقصان في بيت جرير واضحة فمن يسمعه وان لم يكن من اهل البلاغة يستبرِّدهُ

وَيَسْتَفْهُهُ وَيَسْتَرْجِعُ الْآخَرُ وَيَسْتَجِيدُهُ . وَمِثْلُهُ سَعْدُ بْنُ مَالِكٍ الْإِزْدِيُّ
فَإِنَّكَ لَوْ لَاقَيْتَ سَعْدَ بْنَ مَالِكٍ لَلَّاقَيْتَ مِنْهُ بَعْضَ مَا كَانَ يَفْعَلُ
فَلَمْ يُبَيِّنْ عَمَّا أَرَادَ بِقَوْلِهِ : «لَلَّاقَيْتَ» أَخِيرًا أَرَادَ أَمْ شَرًّا أَلَا أَنْ تَسْمَعَ
مَا قَبْلَهُ وَمَا بَعْدَهُ فَيَتَبَيَّنُ مَعْنَاهُ وَأَمَّا فِي نَفْسِ الْبَيْتِ فَلَا يَتَبَيَّنُ مَغْزَاهُ . وَمِثْلُهُ
قَوْلُ أَبِي نَعْمَانَ :

وَقَمْنَا فَقَلْنَا بَعْدَ أَنْ أَوْدَعَ الثَّرَى بِهِ مَا يُقَالُ فِي السَّحَابَةِ تُقْلَعُ
فَقَوْلُ النَّاسِ فِي السَّحَابَةِ إِذَا أَقْلَعَتْ عَلَى وَجْهِهِمْ فَهُمْ مِنْ يَدِّهَا وَمِنْهُمْ
مَنْ يَذُمُّهَا وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَحِبُّ إِقْلَاعَهَا وَمِنْهُمْ مَنْ يَكْرَهُ إِقْشَاعَهَا عَلَى
حَسَبِ مَا كَانَتْ حَالَاتُهَا عَنْدهُمْ وَمَوَاقِعُهَا مِنْهُمْ فَلَمْ يُبَيِّنْ بِقَوْلِهِ «مَا يَقُولُ
فِي السَّحَابَةِ تُقْلَعُ» مَعْنَى يَعْتَمِدُهُ السَّامِعُ . عَلَى أَنَّ الْحَتِيجَ لَهُ لَوْ قَالَ : «أَنْ أَكْثَرَ
الْعَادَةِ فِي السَّحَابِ أَنْ يُحْمَدَ اثَرُهُ وَيُشْتَى عَلَيْهِ بَعْدَهُ» لَمَا كَانَ مَبْعَدًا . وَلَمْ أُرِدْ
عَيْبَ أَبِي تَمَّامٍ بِمَا قُلْتُ وَأَمَّا أَرْدَتْ الْأَخْبَارُ عَنْ وَجْهِهِ الْإِشْتِرَاكَ وَذَكَرَ مَا
يَتَشَبَّهُ مِنْهُ وَمَا يَقْرُبُ مِنْ بَابِهِ وَيَنْظُرُ إِلَيْهِ مِنْ قَرِيبٍ أَوْ بَعِيدٍ . وَمِنْ
الْفَلْظِ الْمَشْتَرَكِ قَوْلُ أَبِي نَوَاسٍ :

وَحَبْنُ مَا يُحْبَنُ مِنْ آخِرٍ مِنْهُ وَلِلطَّائِبِينَ أَمَّهَارُ (١)
الْأَمَّهَارُ هَاهُنَا جَمْعُ مَهْرٍ مِنْ قَوْلِهِمْ : مَهْرٌ يَمُورُ أَيْ حَذَقٌ . وَالْمَصَادِرُ
لَا تَجْتَمِعُ وَلَا يَشْكُ سَامِعُ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّهُ يُرِيدُ جَمْعَ مَهْرٍ فَلْيُشْكَلُ الْمَعْنَى
عَلَيْهِ . وَخَطَبَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ فَقَالَ فِي صِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى : لَا يُقَاسُ بِالْقِيَاسِ
وَلَا يُدْرَكُ بِالْأَلْسَانِ . أَرَادَ جَمْعَ لِمِصْرٍ فَاصَابَ السَّجْعَ وَاخْطَأَ الْمَعْنَى . وَأَمَّا مَا
نَيْتَهُمْ فَلَا يُعْرَفُ مَعْنَاهُ إِلَّا بِالتَّوَهُّمِ . وَمِنْ الْكَلَامِ الْخَالِي مِنَ الْإِشْتِمَالِ

(١) كَذَا فِي الْأَصْلِ وَفِي دِيْوَانِ أَبِي نَوَاسٍ :

وَحَبْنُ مَا يُحْبَنُ مِنْ بَعْدِهِ مِنْهُ وَلِلطَّائِبِينَ أَمَّهَارُ
الْحَبْنُ السَّرُّ وَالطَّائِبِينَ الذَّكِيُّ

قول بعضهم لاخر له اراد فراقه : « لما تصفحت اخلاقك فوجدتها مباينة
 لمساكيتي زائغة عن قصد طريقي صبرت عليها رياضةً لنفسي على الصبر
 لمساوي اخلاق المعاشرين ولعلمي بكامن العدوان في جميع العالمين .
 والذي رجوت من مرمة خصالك (١) بما أقابلها به من التجاوز راسحب عن
 سوء آثارها اذبال التغاضي . وانت مع ذلك لا تقوم اعوجاج مذهبك
 ولا يعطف بك الرأي على رشدك . فلما فئت حيلتي فيك وانقطعت اسباب
 أملي منك ورأيت السدا لا يزيد على التعهد بالدواء إلا فساداً والحرق
 على الترقيع إلا اتساعاً قدمت اليأس منك على الرجاء فيك فاحتسبت أيامي
 السالفة في استصلاحك »

وقوله : ﴿ وحق المعنى ان يكون له الاسم طبقاً ﴾ اي يكون
 الاسم طبقاً للفظ بقدر المعنى غير زائد عليه ولا ناقص عنه فكان كالطبق
 على الاناء لا ينقص منه شيء

وقوله : ﴿ ولا يكون الاسم فاضلاً ولا مقصراً ﴾ فهذا داخل في
 الاول من قوله : وحق المعنى ان يكون له الاسم طبقاً . ومثال الناضل
 من اللفظ عن المعنى قول عروة بن أذينة :

واسقِ العدو بكأسه واعلم له بالغيب أن قد كان قبل سقاكها
 واجز الكرامة من ترى ان لوله يوماً بذلت كرامة لجزاكها
 ومعنى هذا الكلام محصور تحت ثلاث كلمات : اجز كلاً بفعله .
 وكان السكوت لعروة خيراً منه . ومن الكلام الفاضل عن معناه قول
 ابي العيال الهذلي :

ذكرت اخي فعاودني صداع الرأس والوصب
 فذكر الرأس مع الصداع فضل

والمقصر من الكلام ما لا يُنبئك بعناه عند سماعك آياهُ ويُجوجك
الى شرح كبيت الحارث بن حنزة :

والعيشُ خيرٌ في ظلالِ التوكِ ممن رام كدًا
وقوائهُ : ﴿ولا مضمنًا﴾ انْتَضَمِينَ ان يكون الفصلُ الاولُ مُفْتَقَرًا

الى الفصل الثاني والبيت الاول محتاجاً الى الاخير كقول الشاعر :

كَانَ الْقَلْبَ لَيْلَةً قِيلَ يُعَدَى بَلْبَلَى الْعَامِرِيَّةِ او يُزَاحُ
قِطَاةٌ غَرَّهَا شَرَكُ فَبَاتَتْ تَجَاذُبُهُ وَقَدْ عَلِقَ الْجَنَاحُ
فلم يتم المعنى الا في البيت الثاني وهو قبيح . ومثاله من نثر الكتاب
قول بعضهم : «وجمل سيدنا آخذًا من كل ما دُعي ويُدعى به في الاعياد،
باجزل الاقسام واوفر الاعداد»

وقد تُسمَّى استعارُك الانصاف والابيات من شعر غيرك وادخالك
آياهُ في اثناء قضيدتك تضمينًا

وباقى كلامه يتضمَّن صفة المتكلم لا صفة الكلام الا قوله : ﴿ويكون
تصفُّحه لموارده بقدر تصفُّحه لمصادره﴾ وسنأتي على الكلام في هذا
ونستقصيه في فصل المقاطع والمبادئ

البعث الالى

في وسائل الاقناع التي يتخذها الخطيب البليغ

(من تلخيص كتاب ارسطاطاليس في الخطابة لابن رشد)

اما الاشياء التي تفعل التصديقات في هذه الصناعة فمنها ما هي صناعة
وتلك هي التي وجودها لاختيارنا ورويئتنا ونحن الفاعلون لها . ومنها ما

هي غير صناعية وهي التي ليس وجودها لاختيارنا ورويتنا مثل الشهود والتعذيب والعقود وما اشبه ذلك . والاشياء للصناعية التي نحن الفاعلون لها منها اشياء قد تقدم غيرنا فصنعها مثل الاحتجاج بالامثال السائرة التي قد وضعت واشتهرت ومنها ما نخترعها نحن عند القول في الشيء الذي فيه الاقتناع ونستنبطها

(راجع في علم الخطابة (باب الادلة والمواضع الجدلية ص ٩ - ٤٦)
فاما التصديقات التي نفعلها نحن ونخترعها فهي ثلاثة انواع : (احدها)
اثبات المتكلم فضيلة نفسه التي يكون بها اهلا ان يصدق وان يكون عند التكلم بهيمة في وجهه واعضائه شأنها ان توقع التصديق بالشيء . المتكلم فيه مثل التؤدة والوقار وغير ذلك . والفضيلة التي شأنها هذا هي التي يعني ارسطو بالكيفية . والهيئة التي شأنها هذا هو الذي يعني بالسمت . وقد يدل على ان للفضيلة تأثيرا في التصديق ان الصالحين الفاضلين يصدقون سريريا دون قول يتكافؤونه في الشيء . واما يكون ذلك في الامور الظاهرة للحس التي يزعمون انهم احسوها مثل قولهم : انه شرب او قتل . فاما اخبارهم عن الامور الخفية عن الحس وهي التي يُظن انه خفي عنهم ما احسوا من ذلك او وهو ما فيه اذا كان ذلك الشيء ممكنا ان يهيم فيه الحس فليس يصدقون في الاشياء التي يدعونها في امثال هذه الاشياء دون ان يستعملوا في تثبيت ذلك الشيء القول . وعليه قد اخطأ الذين ذكروا انهم تكلموا في الخطابة فذهبوا الى ان الفضيلة والاناة انما هي نافعة في باب الانفعال فقط

واما (الصف الثاني من التصديقات) فهو الصنف الذي يكون بان يُكسب السامع بالقول انفعالا ما يوجب له التصديق بالشيء الذي فيه القول . فانه ليس تصديقنا بالشيء وقرارنا به ونحن في حال الفرح او

الجزء تصديقاً واحداً . وكذلك اذا كنّا في حال السُّخط على الشيء او حال الرضا عنه . وهذه هي الاشياء التي تكلم فيها اولئك الذين ذكرنا أنّهم تكلموا في هذه الصناعة

وأما (الصف الثالث من هذه التصديقات) فهو تثبيتُ الشيء بالكلام المقنع او ما يُظنُّ به أنّه مُقنعٌ وذلك في الامور الجزئية التي تُقنع فيها هذه الصناعة . واذا كانت التصديقات أنّما تكون في هذه الصناعة بهذه الوجوه فهو بينٌ أنّ الذي يقدر ان يُقنع الاقناع الممكن في كل واحدٍ من الاشياء أنّما هو الذي يكون عالماً بثلاثة اشياء : (اولها) معرفة الاقاييل المُقنعة . (وثانيها) معرفة الأخلاق والفضائل . (وثالثها) معرفة الانفعالات (١) وذلك بان يعرف كل واحدٍ من الانفعالات ما هو ومن اي شيء يكون ومتى يكون وكيف يكون . واذا كان ذلك كذلك فهذه الصناعة كأنّها مركبةٌ من صناعة الكلام والصناعة الخلقية اعني المدنية . وأنّما لم يوجد لمن تقدّم قولٌ مستوفٍ في اجزائها إمّا من قبل جهلهم وأما من قبل أنّهم ضنّوا على غيرهم ورجلوا عليهم بما وقفوا عليه من ذلك لمكان الخيرات التي من خارج . فهذه الصناعة هي جزءٌ من صناعة المنطق وهي شبيهة بالجدل في أنّها تنظر في كلا المتقابلين وفي أنّهما ليسا ينظران في شيء محدودٍ نظراً يبلغان به اليقين لكن أنّما يبلغان من النظر ما دون اليقين

(١) هذا التقسيم قد اخذهُ عن ارسطاطاليس كل من تكلموا في الخطابة . وناهيك به من تقسيم يعني بالمقصود ويشمل كل اجزاء الخطابة والفرح يدعون هذه الاقسام الثلاثة (Preuves, mœurs oratoires, passions)



الفصل الثالث

في الاقاول المتسعة

البعث الاول

في ان الخطيب لا بدّ له للاقناع من معرفة القياس وعلم المنطق

(من تلخيص كتاب ارسطاطاليس في الخطابة لابن رشد)

من اجل أنّه معلوم أنّ الاشياء المنسوبة الى هذه الصناعة أنّما يُقصد بها التصديق والاعتراف من المخاطب بالشيء الذي فيه الدعوى وذلك لا يكون الا بتثبيت الشيء عند المعترف به . وذلك أنّنا نعتزف بالشيء الذي رأينا أنّه قد ثبت عندنا والشيء الذي تثبت به الاشياء على طريق الخطابة هو الضمير (١) لأنّ هذا هو اصل التصديق وعموده في الامور التي تُوقع هذا النحو من التصديق اعني التصديق البلاغي . والضمير هو نوع من القياس ومعرفة القياس جزء من صناعة المنطق فقد يجب ان يكون صاحب المنطق هو الذي ينظر في هذه الصناعة أمّا في كلّها وأمّا

(١) يريد بالضمير القياس الاضماري (Enthymème) وهو القياس الذي قدّرت إحدى مقدّمتيه أمّا الكبرى وأمّا الصغرى

في أجزاء منها . وبين أن الذي يعرف القياس من كم شيء . يلتزم ويكون ومتى يكون فهو أقدر على عمل الضمير . ممن يعرف الضمير فقط دون أن يعرف القياس الذي هو جنسه . والذي يزيد على هذا فيعلم لماذا تعمل الضائر والفصول التي بين الضمير وبين سائر المقاييس التي تستعمل في الصنائع الأخر فهو أقدر من ذينك . والمعرفة بهذا كله إنما هو لصناعة المنطق . فإنَّ للقوة الواحدة بعينها أعني للصناعة الواحدة بعينها أن تعرف الشيء الذي هو حق والذي هو شبهه بالحق والتصديقات الخُطبيَّة وأن لم تكن حقاً فهي شبيهة بالحق . وإيضاً فإن الناس متهيتون بطبيعتهم كل التهيئة نحو الوقوف على الحق نفسه . وهم أكثر ذلك يؤمنونه ويفعلون عنه . والمحمودات وهي التي تكون منها الضائر شبيهة بالحق من قبل أنها نائبة عند الجمهور مناب الحق . والشبيه بالحق قد يدخل في علم الحق الذي هو علم المنطق . وإذا كان الأمر هكذا فقد استبان أن قصور هؤلاء فيما تكلّموا فيه من أمر الخطابة إنما كان من أجل أنه لم يكن عندهم علم بالمنطق وأن سائر من تكلّم في الخطابة ومن يستعمل الاقاويل الخُطبيَّة فقط من غير أن يتقدّموا فيعرفوا هذه الأشياء التي هي عمود البلاغة أنهم إنما يتكلّمون في أشياء تجري من البلاغة مجرى التزيين والتنميق الذي يكون في ظاهر الشيء . وصفحته لا في الأشياء التي تنزّل منها منزلة ما به قوام الشيء . ووجوده وأن كان قد يُظنّ بما فعلوا من ذلك أنهم قد بلغوا الغاية من الاقاويل الاقناعية وجروا في ذلك على طريق الصواب والعدل



البحث الثاني

في الطريق اي الدليل وتقسيمه (*)

(من كتاب الموافق لعبد الرحمن الايجي)

(راجع الصفحة ١٠-١٢ من الجزء الثاني من علم الادب)

الطريق هو الموصل الى المقصود وحده ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب . ولما كان الإدراك أما تصوّراً او تصديقاً فكذا المطلوب . فان كان تصوّراً سُمي طريقه مُعرِفاً وان كان تصديقاً سُمي دليلاً وهو يشمل الظنّي والقطعي وقد يُخصّ بالقطعي . ويُسمّى الظنّي اشارة وقد يُخصّ بما يكون من المغلول على العلة ويُسمّى عكسه تعليلاً

شرح هذه المقالة للسيد الجرجاني

(*) قال : (الطريق) اي ما يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر . (وحده) اي تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولى (هو) اي الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل بل يكفيه امكانه . وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له . واراد بالنظر فيه ما يعمُّ النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلاً فانه يسمّى عندهم دليلاً . ويتناول ايضاً التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب حينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذ لم تؤخذ مع ترتيبها . واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي . (ولما كان الادراك اما تصوّراً او تصديقاً فكذا المطلوب) الادراكي الذي يُطلب بالنظر . (فان كان) المطلوب (تصوّراً سمي طريقه) الذي يمكن ان

البحث الثالث

في المواضيع

(عن تلخيص كتاب ارسطو في الخطابة لاسن رشد)

(راجع الصفحة ١٤ من علم الخطابة)

(قال) كل ما كان القول اكثر عموماً كان اكثر مؤاتاة . وتأتيه لأن يستعمل في اشياء كثيرة . وكلما كان اقل عموماً كان احرى ان يكون جزءاً من صناعة مخصوصة . ولذلك كانت المواضيع من القياسات الخُطَبِيَّة والقياسات الجدلية . وذلك انَّ المواضيع توجد تعمُّ الامور المنطقية والطبيعية والسياسية اعني الارادية . وذلك مثل مواضيع الاقل والاكثر (*) فانها ليس تُعمل منها المقاييس في صناعة واحدة من هذه الثلاث التي ذكرنا بل في جميعها اذ كانت لا تُستعمل نفسها وانما تُستعمل قوتها . واما الانواع فهي المقدمات الخاصة بصناعة صناعة من (٢) يريد بمواضع الاقل والاكثر المقالة في غير الاضداد (راجع الجزء الثاني من علم الادب صفحة ٢٩)

يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفاً) . (وان كان) المطلوب (تصديقاً سُمي) طريقة (دليلاً وهو) اي الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل الى الظن كالغيب الرطب الموصل الى ظن المطر . (والقطعي) الموصل الى الجرم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوحود الصانع . (وقد يخص) الدليل (بالقطعي) . (ويسمى الظني اشارة وقد يخص) الدليل ايضاً مع التخصيص الاول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المألول) كالحصى (على العلة) كتمغن الاخلاط ويسمى هذا برهاناً إنيائياً ويسمى عكسه) وهو ما يستدل فيه من العلة على المألول (تعليلًا) وبرهاناً رايئياً

الصنائع الجزئية مثل المقدمات التي تُعمل منها المقاييس في الامور الخلقية .
تُعمل منها المقاييس في الامور الطبيعية . واذا كان الامر هكذا فإذن
المواضع لا يؤلف منها قياس في صناعة مخصوصة اذ ما يُتصور منها هو
عام لاكثر من صناعة واحدة . وأما الانواع فهي التي تُؤلف منها المقاييس
التي تلتئم منها الصناعة التي تلك الانواع مخصوصة بها لكن الانواع التي
نحن عازمون في هذا الكتاب على ذكرها ليست هي مقدمات يقينية لانه
لو كان ذلك كذلك لكانت المقاييس الخطبية مقاييس يقينية ولم تكن
مقاييس جدلية فضلاً عن خطبية . والضائر المعمولة في هذه الصناعة اكثر
ذلك انما تؤلف من هذه الانواع ما كان منها خاصاً بجنس جنس من اجناس
الخطابة الثلاثة وما كان منها عاماً للاجناس الثلاثة التي تُحدد بعد

البعث الرابع

في التعريف والحد والرسم

(من كتاب الشفاء لان سينا والمواقف للابجي وغيرهما)

(راجع الصفحة ١٤-١٨ من علم الخطابة)

التعريف عند اهل العربية هو جعل الذات مشاراً بها الى خارج اشارة
وضعية ويقابلها التنكير . وعند المنطقيين هو الطريق الموصل الى المطلوب
التصوري ويُسمى معرفاً وقولاً شارحاً ايضاً ويُسمى حدّاً ايضاً عند
الاصوليين . وذلك المطلوب التصوري يُسمى معرفاً ومحدوداً .
وبالجملة فالعرف ما يُكتسب به التصور فخرج ما يُحصل بطريق الحدس

وما يحصل من اللزومات البتّة من العلم باللوازم فإنّ الاكتساب إنّما هو بالنظر . وقال المنطقيون : لا بدّ في المَعْرِف من مميّز فان كان المميّز ذاتياً سُمّي المَعْرِف حدّاً وان كان عرضياً سُمّي المَعْرِف رسماً . وقال المتقدمون : إنّ الرّسم منه تلمُّ يميّز الرسوم من كل ما يغيّره وهو يتركّب من الجنس القريب والخاصّة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك . ومنه ناقص يميّزه عن بعض ما يغيّره ويكون بالخاصّة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او بالجسم الضاحك او بعرضيّات تختصّ جملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان : أنّه ماشٍ على قدميه عريض الاظفار بادي البشرة مُستقيم القامة ضحّاك بالطبع . وصرّحوا بأنّ المساواة شرطٌ لجودة الرّسم وجوّزوا الرّسم بالاعمّ والأخصّ وأيد ذلك بأنّ المَعْرِف لا بُدّ ان يُفيد التميّز عن بعض الاغيار كما يقتضيه تعريفهم للمَعْرِف بما يستلزم معرفته . فانّ المعرفة تقتضي التميّز في الجملة . وأمّا التميّز عن جميعها فليس بشرط لانّ التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجهٍ خاصّ بالشيء . أمّا ذاتي او عرضي كذلك تكون بوجهٍ عامّ ذاتي او عرضي . فيجب ان يكون كاسب كلّ منهما معرّفاً فالمساواة شرط للمَعْرِف التام دون غيره حدّاً كان او رسماً

قال الايجي (*) : المَعْرِف تجب معرفته قبل المَعْرِف فيكون غيره اوجلي منه فلا يُعرّف بما لا يُعرّف الآ به بمرتبة او اكثر . ولا بُدّ ان

* شرح مقالة الايجي للجرجاني

يقول : (المَعْرِف تجب معرفته قبل) معرفة (المَعْرِف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان تتقدّمها . (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لم كون الشيء معلوماً قبل ان يكون معلوماً (او) يكون ايضاً (احلي منه) اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوماً قبله . (فلا يُعرّف) هذا تفريع على

يساويه في العموم والخصوص ليحصل التمييز اذ لولاه لدخل فيه غير المعرف فلم يكن مانعاً ومطرّداً . او خرج عنه بعض افراده فلم يكن جامعاً ومنعكساً ولا بد فيه من مميز فان كان ذاتياً سمي حدّاً والا سمي رسماً .

كونه احلى اي لا يعرف الشيء (بما لا يُعرف الا به) فانه لا يكون احلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دوراً صريحاً كقولك : الشمس كوكب خاري والنهار زمان كونه الشمس طالعة . (او اكثر) ويسمى دوراً مُضمراً كقولك : الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة . (ولا بد) اشارة الى شرط آخر للمعرف اي لا بد من (ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل) به (التمييز) . (اذ لولاه) اي لولا كونه مساوياً (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه اعمّ مطلقاً او من وجه (فلم يكن مانعاً) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطرّداً) وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضاً . (او خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه اخصّ اماً مطلقاً او من وجه (فلم يكن جامعاً) لجميع افراد المعرف (و) لا (منعكساً) وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف . واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ حينئذ يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها . . . (ولا بد فيه) اي في المعرف (من مميز) مساوٍ للمعرف (فان كان) المميز (ذاتياً سمي) المعرف (حدّاً) والا سمي رسماً . (وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب وتام) اماً حدّاً تامّ مركب من الجنس والفصل (اقربين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب . (والا فناقص) اماً حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد . واما رسم ناقص بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم . (والمركب) اذا لم يكن بدهيّ التصور (يُحدّ) باجزائه حدّاً تاماً وناقصاً (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بدهيّ التصور (حدّاً جها والا فلا) يحدّ جها اذ لم يقعا جزء الشيء (وكل) متصور (كشي) مركب او بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بنية) بحيث يكون تصورهما مستلزماً لتصوره (يرسم . والا) اي وان

وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس فتامٌ وآلا فناقصٌ . والمركَّب يُحدُّ دون البسيط فإن تركَّب عنهما غيرهما حدَّ بهما وآلا فلا . وكلُّ كسبي له خاصَّةٌ بيَّنة يُرسمُ وآلا فلا . فإن كان مركَّباً أمكن رسمه التامَّ والآل فالناقص . وههنا نوعان آخران من التعريف الأوَّل بالمثال وهو بالحقيقة تعريفٌ بالمشابهة . فإن كانت مفيدة للتميُّز فهي خاصَّةٌ فيكون رسماً ناقصاً وآلا لم تصلح للتعريف . والثاني التعريف اللَّفظي وهو ان لا يكون اللَّفظ واضح الدلالة فيفسَّر بلفظٍ اوضح دلالةً . ثمَّ انَّه يُقدَّم في التعريف الاعمَّ ويُحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة وبالجملة فعن كلِّ لفظٍ غير ظاهر الدلالة على المقصود

البعث الخامس

في الكلي والجزئي

(من كتاب الشفاء لابن سينا وتعريفات السبد الجرحاني وشرح (الشمسية)

(راجع الصفحة ١٨ - ٢٠ من علم الخطابة)

الكلي عند المنطقيين هو المفهوم الذي لا يمنع تصوُّره من وقوع

لم تكن له خاصَّةٌ كذلك (فلا) يُرسم . (فان كان) ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة (مركَّباً أمكن رسمه التام) بتركيب جسمٍ القريب مع خاصَّته (وآلا فالناقص . وههنا نوعان آخران من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئياً للمعرِّف كقولك الليم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئياً له كقولك : العلم كالنور والجهل كالظلمة . (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة) التي بين ذلك المعرِّف وبين المثال . (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتميُّز فهي خاصَّة)

شركة كثيرين فيه بحيث يمكن تقسيمه الى اجزاء . والمعتبر في الكلّي
إمكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقاً او لم يكن وسواء

لذلك المعرّف (فيكون) التعريف بما (رسماً ناقصاً) داخلاً في الاقسام الاربعة
المذكورة للمعرّف (والّا) اي وان لم تكن تلك المشاحة مفيدة للتمييز (لم تصلح
للتعريف) كما فليس التعريف بالمثال قسيماً على حدة . ولما كان استنباس العقول
القاصرة بالامثلة اكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بما . (والثاني (التعريف
اللفظي . وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسّر بلفظ أوضح
دلالة) على ذلك المعنى كقولك : الفضنفر الاسد . وليس هذا تعريفاً حقيقياً يراد به
افادة تصوّر غير حاصل . انما المراد تعيين ما وُضع له لفظ الفضنفر من بين سائر
المعاني ليُلتفت اليه ويُعلّم انه موضوع بازائه . فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل
اللغة وخارج عن المعرّف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذُكرت . وحقّه ان يكون
بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذُكر مركب يُقصد به تعيين المعنى لا تفصيله .
واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يُقصد به تحصيل ما ليس محاصل من التصورات
ينقسم الى قسمين : احدهما ما يُقصد به تصوّر مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج
ويسمى تعريفاً بحسب الاسم . فاذا علم مثلاً مفهوم الجنس اجمالاً وأريد تصوّره بوجه
اكمل فان فُصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدّاً له اسماً . وان ذُكر في
تعريفه عوارضه كان ذلك له رسماً اسماً . والثاني ما يُقصد به تصوّر حقائق موجودة
ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة انما حدّاً او رسماً . . . (ثم انه يُقدّم في التعريف
الاعم) لكونه اظهر عنه العقل فتقديمه أولى ولأن الاخص قيدٌ له مخصّص اياه
فكان تقديمه عليه انصب . وما يقال من انه « واجب في المد التام محصل لحزئه
الصوري حتى اذا اُتخّر الجنس فيه كان حدّاً ناقصاً » فليس شياً . اذ ليس للحد التام
جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل . (ويحترز) فيه (عن
الالفاظ العربية الوحشية) التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول
المسافة ولذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة
عند اربابها غريبة عند غيرهم . (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردّد
السامع حيث يحد في المشترك بين الصور وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيرهم .
(وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لانه يُصدر الاظهار
والتوضيح فلا بد من ظهور (الدلالة

فَرَضَ العقلُ صدقَهُ او لم يَفْرِضْ قط . ويُقَابِلُهُ الجزئي وهو المفهوم ممَّا
يتركَّب منه ومن غيره شيءٍ سواء كان موجوداً في الخارج او في العقل .
وللكلبي تقسيمات فهو إمَّا حقيقي وهو الذي مرَّ تحديده . وإمَّا إضافي
وهو ما اندرج تحته شيءٌ آخر في نفس الامر وهو اخصُّ من الكلبي
الحقيقي . والكلبي ايضاً إمَّا جنسٌ او نوعٌ او فصلٌ او خاصّةٌ او عرضٌ
عامٌ . ويُقسم ايضاً الى كلبي طبيعي او عقلي على حسب ما يكون موجوداً
في الخارج او يفترضه العقل . واعلم ان كل مفهوم آخر سواء كانا كليّين
او جزئيين احدهما كلياً والآخر جزئياً فالنسبة بينهما منحصرة في اربع :
المساواة . والعموم مُطلقاً . والعموم من وجه . والمباينة الكلّية . وذلك
أنّه ان لم يتصادقا على شيءٍ اصلاً فهما متباينان تبايناً كلياً . وان تصادقا
فان تلازما في الصدق فهما متساويان والآ فان استلزم صدق احدهما صدق
الآخر فبينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ وكلٌّ منهما (اعمٌ) من الآخر
من وجهٍ وهو كونه شاملاً للآخر والغيره . (واخصٌ) منه من وجهٍ وهو
كونه مشمولاً للآخر فالمساواة بينهما ان يصدق كلٌّ منهما بالفعل على كل
ما صدّق عليه الآخر سواء وجب ذلك الصدق او لا

واعلم ان في الكتابة والخطابة والشعر موقعاً للكلبي والجزئي .
وعند البديعيين نوعٌ يعرفونه بحصر الجزئي وإلحاقه بالكلبي . فيحصر
الجزئي هو ان يأتي المتكلم الى نوع من الانواع فيجعله جنساً تعظيماً له
وتفخيماً لامره بعد ان يحصر جميع اقسامه . والمراد عندهم بالنوع اعم من
ان يكون صادقاً على متعدّد ذهنياً كما هو النوع المعهود عند علماء المنطق
او لا يصدق الا على فردٍ واحدٍ كالجزئي المعروف عندهم . والمراد بالكلبي
الجنس وهو ما صدق على متعدّد اختلفت حقيقة أفرادهِ . ومثال ذلك
عندهم كقول المتنبي :

هي الغرضُ الأقصى ورؤيتُك المني ومثلُك الدنيا واذت الخلائقُ
فقد قصد تعظيم مدوحه فجعل مثله الذي هو جزئي كلياً وهو الدنيا
وجعل ذاته التي هي جزئية كليةً وهي الخلائق . وأما حصرُ أقسام الجزئي
فلانَّ العالمَ عبارةٌ عن حيوان ونبات وجماد . والمثل شامل لها

ابحث السارس

في الجنس والنوع

(عن السيف الآمدي وشرح الشمسية والنجاة لابن سينا)

(راجع الصفحة ٢١-٢٤ من علم الخطابة)

الجنس في اللغة الضرب في كل شيء وهو اعمُّ من النوع . يُقال :
الانسان نوعٌ والحيوان جنس . ويراد به عند اهل العربية الماهية . وكلُّ ما
دلَّ على شيء وعلى كلِّ ما اشبهه وبالنظر الى هذا قيل اسمُ الجنس اسمُ
موضوع للماهية من حيث هي . والجنس عبارةٌ عن كلي . مقولٌ على كثيرين
مختلفين بالاعراض دون الحقائق . وقيل ايضاً : الجنس هو المَقول على افرادٍ
مختلفة من حيث المقاصد والاحكام . والنوع كليٌّ مقولٌ على افرادٍ متَّقة
من حيث المقاصد والاحكام مختلفين بالعدد فقط كالانسان فأنه مقولٌ
على زيدٍ وعمرٍ وبكرٍ في جواب ما هو . وربما أُطلق الجنس على الامر العام
سواء كان جنساً عند الفلاسفة او نوعاً . كالحرِّ والعبد مثلاً فهما نوعان
يندرجان في حكم واحد ويشتركان في الانسانية . ثم انَّ الجنس يُقسم
الى قريبٍ وبعيدٍ لأنَّه ان كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركتها في
ذلك الجنس واحداً فهو قريبٌ . ويكون الجواب ذاك الجنس فقط

كالحیوان بالنسبة الى الانسان وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها . وان كان الجواب عنها وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس متعدداً فهو بعيدٌ ويكون الجواب هو غيره كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فانه جوابٌ عن الانسان وعن بعض مشاركتها فيه كالنباتات . والاجناس تترتب متصاعدةً والانواع متنازلةً الى ان تبلغ الى جنس ليس فوقه جنس آخر وهو الجنس العالي والى نوعٍ ليس تحته نوعٌ آخر وهو الجنس المفرد .

البحث السابع

في تعريف العلة والمعلول

(من كتاب المواقيت لعبد الرحمن الايجي)

(راجع الصفحة ٢٤-٢٩ من علم الخطابة)

اعلم انَّ العِلْمِيَّةَ والمعلوليَّةَ من العوارض الشاملة للموجودات على سبيلِ التقابل كالإمكان والوجوب . وتصورُ احتياج الشيء الى غيره ضروري . فالمحتاج اليه يُسمَّى علةً والمحتاج معلولاً . والعلَّةُ أمَّا جزء الشيء . او خارج عنه . (والاوَّل) ان كان به الشيء . بالفعل كالمهيئة للسَّير فهو الصورة . وان كان بالقوَّة كالخشب له فهو المادَّةُ . ولها اسماءُ باعتبارات مختلفة : فمادَّةٌ اذ تتوارد عليها الصور المختلفة . وقابلٌ من جهة استعدادها للصُّور . وعنصرٌ اذ منها يُبتدأ التركيبُ . وإنْ طَقِسُ اذ اليها ينتهي التحليل . وهاتان علَّتَانِ للماهية كما أنَّهما علَّتَانِ للوجود فيُخصَّصان باسم علة الماهية . (والثاني) أمَّا ما به الشيء . كالنَّجَّار للسَّير وهو الفاعل . وأمَّا لاجله الشيء كالجلوس عليه

له وهو الغاية . وهاتان تُحصَّان باسم علّة الوجود . والأوليّان لا تُوجدان إلّا للمركّب . والغاية لا تكون إلّا لفاعل بالاختيار . وقد تُسمّى فائدةُ فعل الموجب غايةً أيضاً تشبيهاً . والغاية معلولةٌ في الخارج وإن كانت علّةٌ في الذهن فلها علاقةُ العلّية والمعلوليّة . ويُسمّى جميع ما يُحتاج إليه شيءٌ علّةً تامّةً وهي قد تكون علّةً فاعليّةً أو مع الغاية كما في البسيط . وقد تكون مُجمّعةً من الأربع كما في المركّب والفرق بين العلّة والشرط أن العلّة مطرّدةٌ فحيثما وُجدت وُجد الحكم وتأثيرها بالذات . أمّا الشرط فيتوقّف عليه تأثيرُ المؤثر لا ذاته كميّوسة الحطب للإحراق إذ النارُ لا تُؤثّر في الحطب بالإحراق إلّا بعد أن يكون يابساً

الفصل الرابع

في آداب الخطابة

البحث الأول

في آداب كلام الخطيب

(من كتاب أدب الدنيا والدين للماوردي)

(راجع الصفحة ٤٦ من علم الخطابة)

اعلم أنّ للكلام آداباً إنّ أغفلها المتكلّم اذهب رونق كلامه وطمس بهجة بيانه ولها الناسُ عن محاسن فضله بمساوئ أدبه فعدّلوا عن مناقبه

بذكر مثالبه . (فمن آدابه) ان لا يتجاوز في مدح ولا يُسرف في ذم وان
كانت الزاظة عن الذم كرمًا . والتجاوز في المدح ملقاً يصدر عن مهانة
والسرف في الذم انتقاماً يصدر عن شر . وكلاهما شين وان سلم من
الكذب . على ان السلامة من الكذب في المدح والذم متعذرة لاسيما اذا
مدح تقرُّباً وذم تحقُّفاً . وحكي عن الاحنف بن قيس انه قال : سهرت
ليلتي أفكر في كلمة أُرضي بها سلطاني ولا اسخط بها ربي فاجدتها .
وقال عبدالله بن مسعود : ان الرجل ليدخل على السلطان ومعهُ دينه فيخرج
ومعه دينه . قيل : وكيف ذلك . قال : يُرضيه بما يسخط الله عز وجل .

وسمع ابن الرومي رجلاً يصف رجلاً ويبالغ في مدحه فأنشأ يقول :

اذا ما وصفت امرءاً لا مريء فلا تغلُ في وصفه وأقصِدِ

فأنك ان تغلُ تغلُ الظنُّ ن فيه الى الأمدِ الإبعدِ

فيضال من حيث عظمتُهُ افضل المغيب على المشهدِ

(ومن آدابه) ان لا تبعثه الرغبة والرَّهبة على الاسترسال في وعيد او
وعيد يعجز عنهما ولا يقدر على الوفاء بهما . فان من أطلق بهما لسانه وأرسل
فيهما عنانه ولم يستقل من القول ما يستقله من العمل صار وعده نكثاً
ووعيده عجزاً . (ومن آدابه) ان قال قولاً حققه بفعله واذا تكلم بكلام
صدقه بعمله فان إرسال القول اختيار والعمل به اضطرار ولكن يفعل ما لم
يقل أجل من ان يقول ما لم يفعل . وقال بعض الحكماء : احسن الكلام
ما لا يُحتاج فيه الى الكلام اي يكتفي بالفعل من القول . وقال محمود
الوراق :

القول ما صدقه الفعل والفعل ما وكده العقل

لا يثبت القول اذا لم يكن يُقلُّه من تحته الاصل

(ومن آدابه) ان يُراعي مخارج كلامه بحسب مقاصده واغراضه فان

كان ترغيباً قرنه باللين واللطف . وان كان تهيباً خلطه بالحشونة والعنف .
 فانَّ لين اللفظ في التهيب وخشونته في الترغيب خروجٌ عن موضعهما
 وتعطيلٌ للمقصود بهما فيصير الكلام لغواً والغرض المقصود لغواً . وقد قال
 ابو الاسود الدؤليُّ لابنه : يا بُنيَّ ان كنتَ في قومٍ فلا تتكلمَ بكلام
 من هو فوقك فيمقتوك . ولا بكلام من هو دونك فيزدروك . (ومن آدابه)
 ان لا يرفع بكلامه صوتاً مستكراً ولا ينزعج له انزعاجاً مستهجنأً
 وليكف عن حركة تكون طيشاً وعن حركة تكون عياءً . فان نَقص الطيش
 اكثرُ من فضل البلاغة . وقد حكيَّ أنَّ الحجاج قال لاعرابيٍّ : أخطيبُ
 انا . قال : نعم لولا أنَّك تُكثرُ الرَّدَّ وتُشيرُ باليدِ وتقولُ إمَّا بعدُ

(ومن آدابه) ان يتجافى هُجرَ القولِ ومُستقبحَ الكلامِ وليعدلِ الى
 الكناية عما يُستقبحُ صريحُهُ ويُستهجنُ فصيحُهُ ليلبغ الغرضُ ولسانهُ نزهٌ
 وادبهُ مصونٌ كما أنَّه يصون لسانه عن ذلك فهكذا يصون عنه سمعه فلا
 يسمع خناً ولا يُصغي الى فُحشٍ فانَّ سماعَ الفُحشِ داعٍ الى إظهاره
 وذريعةٌ الى إنكاره واذا وَجدَ عن الفُحشِ مَعْرَضاً كَفَّ قائلُهُ وكان
 إعراضهُ احدَ التَّكْيِيفِينَ كما أنَّ سَماعَهُ احدَ الباعثِينَ . وانشدني ابو الحسن
 ابن الحارث الهاشميُّ :

تَحَرَّ وَنَ الطَّرْقِ اَوْ سَاطِهَا وَعَدَّ عَنِ الْمَوْضِعِ الْمُشْتَبِهِ
 وَسَمِعَكَ صُنْ عَنِ قَبِيحِ الْكَلَامِ كَصَوْنِ اللِّسَانِ عَنِ التَّنَطُّقِ بِهِ
 فَأَنَّكَ عِنْدَ اسْتِمَاعِ الْقَبِيحِ شَرِيكٌ لِقَائِلِهِ فَاَنْتَبَهُ
 وَمَا يَجْرِي مَجْرَى فُحْشِ الْقَوْلِ وَهُجْرِهِ فِي وَجوبِ اجْتِنَابِهِ وَلِزُومِ
 تَنْكِبِهِ مَا كَانَ شَنِيعَ الْبَدِيعَةِ مُسْتَنْكَرَ الظَّاهِرِ وَان كَانَ عُقْبَ التَّأَمُّلِ
 سَلِيمًا وَبَعْدَ الْكُشْفِ وَالرَّوْيَةِ مُسْتَقِيمًا كَالَّذِي رَوَاهُ الْإِزْدِيُّ عَنِ الصَّوْلِيِّ
 لبعض المتكلمين من الشعراء :

أَنْتَ رَّبِّي وَهِيَ رَازِقُ الطِّفْلِ الصَّغِيرِ
كَافِرٌ بِاللَّهِ سِيرِي

يُرِيدُ بِقَوْلِهِ (كَافِرٌ) أَي لَا بَسُّ لَأَنَّ الْكَفَرَ التَّغَطِّيُّ . وَلِذَاكَ سُمِّيَ
الْكَافِرُ بِاللَّهِ كَافِرًا لِأَنَّهُ قَدْ غَطَّى نِعْمَةَ اللَّهِ بِمَعْصِيَتِهِ . وَقَوْلُهُ : (بِاللَّهِ سِيرِي)
يُقَسِّمُ عَلَيْهَا أَنْ تَسِيرَ . وَقَوْلُهُ : (أَنْتَ رَبِّي) يَعْنِي رَبِّي وَلِذَاكَ مِنَ التَّرْبِيَةِ .
وَالْهِيَ رَازِقُ الطِّفْلِ الصَّغِيرِ كَمَا أَنَّ رَازِقُ الْوَلَدِ الْكَبِيرِ . فَانْظُرْ إِلَى هَذَا
التَّكْلُفِ الشَّنِيعِ وَالتَّعَقُّقِ الْبَشِيعِ مَا اعْتَضَ مِنْ حَيْثُ الْبَدِيهَةِ إِذَا سَلِمَ بَعْدَ
الْفِكْرِ وَالرَّوْيَةِ إِلَّا لَوْ مَأْنٍ أَنْ حَسَنَ فِيهِ الظَّنُّ أَوْ ذِمًّا أَنْ قَوِيَ فِيهِ
الْارْتِيَابُ . وَقَلَمَّا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا مِنْ خَلِيعٍ بَطِيرٍ أَوْ مُرْتَابٍ أَشْرٍ

الْبَعْثُ الثَّانِي

فِي خِصَالِ الْخُطْبِ

(عَنِ الْمَاورِدِيِّ وَالْعَزَالِيِّ بِبَعْضِ تَصْرِفٍ)

(رَاجِعِ الصَّفْحَةَ ٤٧-٥٠ مِنْ عِلْمِ الْخُطَابَةِ)

أَنَّ الْخُطْبَ الْخَرِيَّ بِالْإِشَادِ مِنْ قَدْ اسْتَكْمَلَتْ فِيهِ خَمْسَ خِصَالٍ :
(أَحَدَاهُنَّ) عَقْلٌ كَامِلٌ مَعَ تَجْرِبَةٍ سَالِفَةٍ فَإِنَّ بَكْثَةَ التَّجَارِبِ تَصِحُّ
الرَّوْيَةُ . وَقَدْ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ : اسْتَثَرُوا الْعَاقِلُ تُرْسِدُوا وَلَا تَعْصُوهُ
فَتَنْدَمُوا . وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ الْحُسَيْنِ لِابْنِهِ مُحَمَّدٍ : احْذَرُوا مَشُورَةَ الْجَاهِلِ
وَأَنْ كَانَ نَاصِحًا كَمَا تُحْذَرُ عِدَاوَةُ الْعَاقِلِ إِذَا كَانَ عَدُوًّا فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ
يُورِطَكَ بِمَشُورَتِهِ فَيَسْبِقَ إِلَيْكَ مَكْرُ الْعَاقِلِ وَتُورِطُ الْجَاهِلُ . وَقِيلَ لِرَجُلٍ
مِنْ عَبَسَ : مَا أَكْثَرَ صَوَابَكُمْ . قَالَ : نَحْنُ أَلْفُ رَجُلٍ وَفِينَا حَازِمٌ وَنَحْنُ

نظيعة فكَأَنَّا الفُ حازم . وكان يقال : أَيَّاكَ ومشاورة رجلين شابٍّ مُعْجَبٍ
بنفسه قليل التجارب في غيره أو كبيرٍ قد اخذ الدهرُ من عقله كما اخذ من
جسمه . وقيل في منشور الحكم : كل شيء لا يحتاج الى العقل والعقل
يحتاج الى التجارب . ولذلك قيل : الأيام تهتك لك عن الأستار الكامنة .
وقال بعض الحكماء : التجارب ليس لها غاية والعقل منها في زيادة . وقال
بعض الحكماء : مَنْ استعان بذوي العقل فاز بدرَك المأمول . وقال ابو
الاسود الدؤلي :

وما كلُّ ذي نصحٍ بمؤتيك نصحه ولا كلُّ مُؤْتٍ نصحه بلبيبٍ
ولكن اذا ما استجمعا عند صاحبٍ فحقَّ له من طاعةٍ بنصيبٍ
(والخصلة الثانية) ان يكون الخطيب ذا دينٍ وتقى فإنَّ ذلك عماد
كلِّ صلاحٍ وباب كلِّ نجاحٍ ومَنْ غلب عليه الدين فهو مأمون السَّريَّة
مُوقِّعُ العزيمة . (والخصلة الثالثة) ان يكون ناصحاً ودوداً فإنَّ النصيح
والمودة يُصدقان الفكرة وَيَحْضَانِ الرَّأْيَ . وقد قال بعض الحكماء :
لا تشاور إلا الحازم غير الحسود واللبيب غير الحقود وأَيَّاكَ ومشاورة النساء
فإنَّ رأيهن الى الآفن وعزمهن الى الرهن . وقال بعض الادباء مشورة المُشفق
الحازم ظفرٌ ومشورة غير الحازم خطرٌ وقال بعض الشعراء :

أَصْفِ ضَمِيرًا لِمَنْ تُعَاشِرُهُ وَأَسْكُنْ إِلَى نَاصِحٍ تُشَاوِرُهُ
وَأَرْضَ مَنْ الرء فِي مودَّتِهِ بِمَا يُوَدِّي إِلَيْكَ ظَاهِرُهُ
مَنْ يَكْشِفُ النَّاسَ لَمْ يَجِدْ أَحَدًا تَنْصَحُ مِنْهُمْ لَهُ سِرَائِرُهُ
أَوْشَكَ أَنْ لَا يَدُومَ وَضْلُ أَخٍ فِي كُلِّ زَلَّاتِهِ تُنَافِرُهُ

(والخصلة الرابعة) ان يكون سليمَ الفكر من همٍّ قاطعٍ وغمٍّ
شاغلٍ . فإنَّ مَنْ عَارَضَتْ فِكْرُهُ شَوَائِبُ الهموم لا يسلم له رأيٌ ولا
يستقيم له خاطرٌ . وكان كسرى اذا دهمه امرٌ بعث الى مرزبته فاستشارهم

فإن قَصَرُوا بالرَّأْيِ ضرب قهارمته وقال ابطأتم بارزاقهم فأخطأوا في آرائهم . وقال صالح بن عبد القدوس :

ولا مُشِيرٌ كذِي نُضْحٍ ومقدرةٍ في مشكل الامر فاختر ذاك مُتَصَحِّحَا
(والخصلة الخامسة) ان لا يكون له في الامر المستشار غرض يُتَابِعُهُ
ولا هَوًى يُسَاعِدُهُ فَإِنَّ الاغراض جاذبةٌ والهوى صادُّ والرَّأْيِ اذا عارضهُ
الهوى وجاذبتهُ الاغراض فَسَدَ . وقد قال الفضلُ بن العباس بن عُتبة بن ابي
لهب :

وقد يُحْكِمُ الْيَأْمُ من كان جاهلاً وَيُرْذِي الْهَوَى ذَا الرَّأْيِ وهو لَبِيبٌ
وَيُحْمَدُ فِي الْأَمْرِ الْفَتَى وهو مَخْطِئٌ وَيُعْذَلُ فِي الْإِحْسَانِ وهو مُصِيبٌ
فاذا استكملت هذه الخصال الخمس في رجل كان اهلاً لالارشاد
والمشورة ومعناً للرَّأْيِ فلا تعدل عن استشارته اعتماداً على ما تتوهمه من
فضل رأيك وثقة بما تستشعره من صحّة رَوَيْتِكَ . فَإِنَّ رَأْيَ غَيْرِ ذِي الْحَاجَةِ
أَسْلَمُ وهو من الصواب اقربُ خلوص الفكر وخلو الخاطر مع عدم الهوى
وارتفاع الشّهوة . وقد ورد في الحديث : انَّ رَأْسَ الْعَقْلِ بعد الايمان بالله
التودّد الى الناس وما استغنى برأيه وما هلك احدٌ عن مشورةٍ فاذا
اراد الله بعبده هلكةً كان اَوَّلَ من يهلكه رأيه . وقال عليُّ بن ابي طالب :
الاستشارة عين الهداية وقد خاطر من استغنى برأيه . وقال لقمان الحكيم
لابنه : شاوِرْ من جَرَّبَ الامور فائِهُ يُعْطِيكَ من رأيه ما قام عليه بالغلاء
وانت تأخذهُ مَجَاناً . وقال بعض الحكماء : نصفُ رأيك مع اخيك فشاوِرُهُ
ليَكْمُلَ الرَّأْيُ



البعث الثالث

في طباع الناس على اختلاف اطوار الحياة

(من كتاب مشهد الاحوال لفتح الله مرآش)

(راجع الصفحة ٥٠-٥٣ من علم الخطابة)

(حال الطفولية) هذا هو الدور الاول لحياة الانسان . والغلوة الاولى في طريق الزمان . حيثما يُقال للداخل طفلٌ وولودٌ . ولما خرج شيخٌ مفقودٌ . ولما كان الانسان في هذا المدخل عديم البصيرة . خالي السريرة . عارياً من كل الكلمات الادبية . غير حاصل على تمام الوظائف العقلية . فلا يرى الا ما يقومُ قربهُ . ولا يشعر الا بما يستعطف قلبهُ . فيأغب بالتراب ويذريهِ . ويعبث بالتراب ويذريهِ . ويسخر بالمقبولات والمردودات . ويضحك على كل الموجودات . فلا يهتمُّ الا بطلب الغذاء . ولا يحفلُ لا بما يورث الاذى . واذا لا يبرح طائشاً بحجة بنيتهِ . وضائعاً في تيه نيتهِ . فلا يسمع دويَّ ضوضاء العوالم . ولا رويَّ قواني العظام . بينما يكون باكياً تحت تأثيراتها وفواعلها . ومتحزكاً وساكناً تحت جوازها وعواملها . ومسرعاً في طريق حياته الى الدخول في ابوابها . والنوص في عباها . فليت عينهُ ترى ما يستقبلهُ من الاوصاب . وما يستنظرهُ من الاتعاب . فما الشديُّ الا رمزُ الردى في طلب القوت . وما المهد الا اشارة التابوت

(حال الفتوة) هذا هو الدور الثاني للحياة الانسانية . والمساحة الاولى لانتشار القوى العقلية او التلُّ الاول في طريق الاجل ومسلك العمل . فيصعد الانسان عليه . وينظر العالم بعينيه . فيراهُ مشهداً بديع الجمال .

وملعباً تلعبُ به الآمال . وترقص فيه المذات والاماني . وتحوم حوله
 البشائر والتهاني فتشمله تشملُه شمول هذا الظهور . وتلعب برأسه ضمياً هذه
 الامور . فيبيت سكران بالافراح . ومأخوذاً برنين تلك الاقداح .
 فيبسمُ مدى الاوقات . ولا يعلم ما الآفات . اذ يظل ملتقاً بكساء
 الآمال . ومحتفأً باوهام الاعمال . فلا ينظر الا الى ذاته . ولا يحفلُ الا
 بصفاته . هائماً في ملاهي دنياه . ومتهاقناً على حادثة قواه . وهكذا
 يهبط في وادي هذا العالم الملم . ويخبط في ذلك البحر الحظم . ولا يزال
 بين هبوب وانكباب . الى ان ينشله الصواب . ويدركه الشباب

(حال الشبوبة) أما الشبوبة فهي الدور الثالث للأجل . ومحل الكد
 والعمل . وموقع اليأس والامل . حيثما يوجد الانسان ضائعاً في مفازة
 العمر . حائرًا في تنوفا النهي والامر . فيرى نفسه قائماً في وسط هذه
 الدنيا . منطقاً بكافة الاشياء . ملتطماً بامواج العالم واهوائه . مصروعاً
 ومأخوذاً بضجائته وضوضائه . وهكذا تنهض في قلبه ثورة الحواس .
 وتشبُّ في دماغه نار الوسواس . وتصفّر في سريره ريحُ الاهجاس .
 فيندفع الى مُنازلة الاقدار والايام . ومُقاتلة الحقائق والاوهام . فتارةً
 تهبُّ به الآمال الى أوج الافراح والسررات . وطوراً تكبُّ به الحيات
 في حضيض الاتراح والحسرات . يرى العالم قريب المنال . فيندفع وراءه
 على متون الاهوال . حتى اذا ما ظفر بالبعض طمع بالكل . واذا فاز
 بالشيح رغب في الظل . فلا يكون الا مضغّة في افواه الطامع . وكرة
 تتلقفها القوامع . وذلك انما يوجد مُهبطاً لحوادث الحدتان . ومُسقطاً
 لمصائب الزمان . ولا تزال زهرة هذا الشباب الزاهي بين ذبولٍ وافترار
 ولا يبرح بدر هذا العصر الباهي بين خسوفٍ واسفرار . الى ان تنثر
 الشيوخوخة تاج تلك الزهرة . ويضع الهرم وجه هاتيك القمرة . حيثما

يُسْقَطُ الشَّبَابَ مِنْ فَرْشِهِ . ويرتفع المشيبُ على عرشِهِ
 (حال الشَّيْخوخة) فلا يزال الإنسان سائرًا في طريق عمرِهِ سِيرَ
 المسافرِ في القفار . الى ان يبلغ رابع الادوار . وهو دور الدِّثار . هذا اذا
 امكنهُ الخلاص من لصوص الحوادث . والمناص من اسد الكوارث .
 ونُهْبة الاعراض . وقَتْلَة الامراض . فيلبث هناك منهوكًا من تعب المسير .
 ومَضَضِ التأثير . اذ يعود منحنياً تحت احمال الحياة واثقالها . ومرضواً
 من صدمات الدنيا واهوالها . فتصمَّتْ ضَوْضاءُ حواسِهِ وهو اجسِهِ . ويحرس
 رزين انفاسِهِ ووساوسِهِ . فيكفُّ بصرُهُ . وتجنُّ فِكْرُهُ . ويقلُّ ذوقُهُ .
 ويكثر شوقُهُ . ويبخل حتى بالقَلَس . ويزيدُ حرصُهُ على النفس . ويجود
 بالقَلَس . فاذا التفت الى ورائهِ ورأى الدنيا التي قطعها . والطريق التي
 تتبَّعها . ظهرت لهُ الاشياء اشباح أحلام . وملاعب اوهام . وكلُّها
 تجري نظيرُهُ الى الزوال . كالطَّيفِ والخيال . فيضحك على الجميع .
 ضحك الطفل الرضيع . أمّا اذا التفت الى الأمام . وطمع ببقية الأيام .
 حنَّ الى الوجود . وهام بحبِّ الخلود . ولا يزال الماضي يدفعهُ . والحاضر
 يردعهُ . والمستقبل يُطعِمُهُ . حتى تحتطف يامَةُ نفسه بُزاة المنيَّة . وتسلبهُ
 كلَّ بُغْيَةٍ وامنيَّةٍ . فيهبط هبوط البنيان . ويعفور في قبر النسيان . حينما
 تسترجع الكليَّاتُ جزئياتها . وتسترد المجموعاتُ مفرداتها

البعث الرابع

في سياسة الخطيب مع الجمهور وموآخاة طباعهم

(عن رسائل خطِّ الفارابي بتصرف)

(راجع الصفحة ٥٢-٥٣ من الجزء الثاني من علم الادب)

إنَّ الخطيب اذا ما اراد بلوغ غايته وحسن سياسة نفسه في اموره

فليتوخَّ طبايعهم وتلونَّ اخلاقهم وتبايُن احوالهم . قال افلاطون : « الكلَّ امر حقيقة . ولكلَّ زمان طريقة » . ولكلَّ انسان خليفة . فعامل الناس على خلائقهم والتمس من الامور حقائقها وأجر مع الزمان على طرائقه »

وهذه قوانين تنفع الخطيب في متصرفاته مع كل طائفة من اهل طبقته ومن دونه ومن فوقه على سبيل الايجاز والاختصار . على انه لا يمنع قولنا هذا من ذكر ما تخص باستعمال طائفة دون طائفة وواحد واحد منهم في وقت دون وقت ومع قوم دون قوم اذ الواحد من الناس لا يمكنه ان يستعمل في كل وقت مع كل احد كل ضرب من ضروب السياسات . ونقدم لذلك مقدمات منها ان نقول : ان كل واحد من الناس متى ما رجع الى نفسه وتأمل احوالها واحوال غيره من فئات الناس وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم ووجد فوق رتبته طائفة هم اعلى منزلاً منه بجهة او جهات . ووجد دونها طائفة هم اوضع منه بجهة او جهات . لان الملك الاعظم مثلاً وان وجد نفسه في محل لا يرى لاحد من الناس في زمانه منزلة اعلى من منزلته فانه متى تأمل حاله نعمًا وجد منهم من يفضلُه بنوع من الفضيلة الفضلية اذ ليس في اجزاء العالم ما هو كامل من جميع الجهات . وكذلك الوضع الخامل الذكر يجد في نفسه اشياء لم يفرز بها من هو فوقه . فقد صح ما وصفنا وينتفع الخطيب باستعمال السياسات مع هؤلاء الطبقات الثلاث . .

ونقول ايضاً ان انفع الطرق التي يسلكها الخطيب في ذلك تأمل احوال الناس واعمالهم ومتصرفاتهم ما شهدها وما غاب عنها مما سمعه وتناهى اليه منها وان يعين النظر فيها ويبرز محاسنها ومساوئها وبين النافع والضار لهم منها . ثم ليجتهد في التمسك بمحاسنها وحض الناس على طلبها لينالوا من منافعها

مثل ما ناله مَنْ تقدّمهم ويحتهد في التنكيب عن مساوئها ليأمن من مضارّها
ويسلم من غوائلها مثل ما سلموا . ونقول ايضاً ان لكل شخص من اشخاص
الناس قوتين احدهما ناطقة والاخرى بهيمية ولكل واحدة منهما نزاعٌ
غالب . فنزاع القوة البهيمية نحو اللذات العاجلة الشهوانية مثل انواع الغذاء .
ونزاع القوة النطقية نحو الامور المحمودة العواقب . . فعلى كل من يرشد
الجمهور ويحضّهم على نيل الفضائل ان لا يتغافل عن تحريضهم على ما هو
اصح لهم وان لا يهملهم فانه متى ما اهملهم تحرّكوا نحو الطرف الآخر
الذي هو البهيمي . واذا تحرّكوا نحوّه تشبّثوا ببعض منه حتى اذا اراد
ردّهم عمّا تحرّكوا نحوّه لحته من النصب اضعاف ما كان يلحقه اذا لم يكن
اهملهم . ويقول ايضاً ان الخطيب لا ينجو في جميع متصرفاته من ان
يلقى الجمهور مائلاً الى امر محمود او امر مذموم . وله في كل واحد
من الامرين فائدة وموضع رياضة للتصرّف وهو ان يحاول دفع السامعين
الى ذلك الامر المحمود الذي يلقيه ان وجد السبيل الى الدفع اليه ويُنَبِّههم
على فضيلته ويوجب عليهم التمسك بها متى وجد الفرصة لذلك . واذا
يلقيه الامر المذموم فليجتهد في التحذير منه والتجنيب عنه . وان لم يجد
الى ذلك سبيلاً فليُنَبِّههم على الاعتبار بنالهم مضارّ مثلها . فقد ظهر أنّ
للخطيب في جميع احواله جُلّها ودِقّها خيرها وشرّها موضع الرياضة لنفسه
وارشاد الجمهور . واذا تيقّن ذلك فينبغي ان يُقدم على سياسة الاحوال
بقلب قوي ونية صادقة وصدر واسع وثقة انّ ما يأتيه من ذلك وان قلّ .
يُجدي عليه نفعاً يَجُلُّ . ونبدأ بتعهد الخطيب للرؤساء انّه يجب عليه ان
يكون ملازماً لما هو في صدده مواظباً على ما فوّض اليه ولا يخشى الملل
وخصوصاً من الملوك . وان يكون مجتهداً في طلب وجوه حسان لكل
ما يطلبه منهم اذ لا شيء من الامور في العالم الاّ وله وجهان احدهما جميلٌ

والآخر قبيحٌ فليطلب لكل امر من اموره وجهاً جميلاً يصرفه اليه
ويتكأف لذكره بحضرته . فان الخطيب المفوض اليه تدبير ذلك الرئيس
كالسيل المنحدر من الربوة ان اراد المرء ان يواجهه اهلك نفسه واتى عليه
السيل فاغرقه . وان سعى معه وعلى جانبه وتلطف ليصرفه الى الناحية
بان يطرح في بعض جوانبه مقداراً من السدّد ويطرق له من الجانب الآخر
لا ينشب ان يصرفه الى حيث شاء . فينبعث له كذلك ان يستعمل مع
الرئيس في صرف وجهه عما يُريد صرفه عن امر يُريد ان يُجرى معه فيما
هو جارٍ نحوه ولا يواجهه وان كان في غاية الانبساط معه ولا يُقر بما يلقي
منه الناس ممّا يُستقبح فسيان بين الخبر والقرار . . وينبغي ان يتألف
كلّ التلطف في مثل المنافع من جهة الرؤساء بان لا يُلحّ في السؤال ولا
يديه ولا يظهر الطمع والشره من نفسه ويحتهد في ان يطلب من الرؤساء
اسباب المنافع لا المنافع انفسها . . وليجتهد في ان يظهر في كلّ ما
يقول ويفعل انه انما يفعل زينةً وجمالاً للرئيس لا لنفسه وانه يُريد وجه
الصلاح في خلاف ما يأتية ويذكر له في الوقت بعد الوقت على سبيل
الحكايات عن غيره والحيل اللطيفة بعض ما يعرض ممّا هو فيه . فانه متى
ما استعمل هذه الطريق لا ينشب ان يعود الحال بمراده . . وان يعلم ان
الرؤساء همّاً ينفردون بها عمّن سواهم من الناس وهي انهم يعتقدون
في جميع من دونهم الاستخدام والاستبعاد وفي انفسهم الإصابة في جميع
ما يأتون وانما يحدث هذا بهتّمهم لكثرة مدح الناس لهم وإطرائهم اعمالهم
وتصويهم آراءهم

فهذه قوانين ينفع باستعمالها الخطيب في معاشر الرؤساء التي ينبغي
ان يستعملها المرء مع الأكفاء فستذكر منها جملاً ونقول ان الأكفاء لا
يخلو من ان يكونوا اصدقاء او اعداء او ليسوا باصدقاء ولا اعداء .

والاصدقاء صنفان : احدهما الاصفياء المخلصون في الصداقة فينبغي للمتكلم ان يُديم ملاطفتهم وتعهّد اسبابهم واهداء ما يستحسنه وما يتيسر له اليهم في كل وقت . ويجيء الحال فيما بينهم وبينه بذلك بغير ان يظهر منه ملائلا او تقصيرا ويجتهد في الإكثار منهم غاية الجهد فان الصديق زين المرء وعضدُه وعونه وناصره ومُذيع فضائله وكاتم هفواته ومُخفي زلاته . ومهما كان هؤلاء أكثر كانت احوال الخطيب فيما بينهم احسن واقوم . والصنف الآخر اى الاصدقاء في الظواهر ومن لا صدق فيما يظهر منه بل بتشبهه وتصنع فينبغي للخطيب ان يعاملهم بمُدَاراة ويحسن اليهم ولا يُطلعهم على شيء من اسراره وخصوصاً من عيوبه . وليجتهد في استمالتهم والصبر معهم ومعاملتهم بحسب الظاهر دون اخذهم بالباطن ولا يأخذهم بالتقصير فانه مهما عمل ذلك يُرجى صلاحهم ورجوعهم الى مراده ولعلهم يصيرون في رتبة الاصفياء له . اما الأكفاء فينبغي للخطيب ان يتجلّد لهم ويكشف دسائسهم ودغل نياتهم

واما سائر الناس الذين ليسوا بصديق ولا عدو فهم طبقات سند كرجلها فمنهم (النصحاء) الذين يتبرّعون بالنصيحة فالواجب ان لا يذكر كل ما ينهى اليه ويعزم على قلبه او لا بان لا يغترّ بكل قول يسمعه بل يتأمل اقوالهم ويتعرف اغراضهم غاية التعرف ليقف مع معرفة اغراضهم على حقيقة اقوالهم . فاذا لاح له وجه الصواب حقيقة باذّر الى إنفاذ الامر . ومنهم (الصلحاء) وهم اناس يتبرّعون لاصلاح ما بين الناس فيجب على الخطيب ان يدحهم أبداً على ما يفعلونه وان يتشبه بهم في جميع احواله فان مذاهبهم مرضية عند كل الناس ومهما مال الخطيب اليهم عُرِف بالخير وحسن النية . ومنهم (السفهاء) فيجب على الخطيب ان لا يؤاتيهم ولا يُقابلهم بما هم فيه من السفاهة بل يتدبّرهم ابداً بجلهم رزين وسكون بليغ لئلا يسوا من تنالهم

بما هم فيه ولا يؤذوه بعد ذلك متى يلقوه بالمشاة فيجب ان يتلقاهم
بقلة الاكثارات . ومنهم (اهل الكبر والمناقشة) فيجب ان يقابلهم بمثله لانه
ان تواضع لهم أحسوا منه بضعف وتوهموا ان فعلهم ذلك صواب وانه لا
بد للناس من التواضع لهم . ومتى تكبر المرء عليهم وكاثرهم في الاحوال
وتأذوا به علموا ان الذنب في ذلك لهم ورجعوا الى التواضع

واما الذي ينبغي للخطيب ان يستعمله مع من دونه من الناس فانا
نصف منه ما تيسر ونقول : فمنهم (الضعفاء) فيجب ان يتعهدهم بالمواساة
ورقة الكلام بغاية ما امكنه من غير ان يخلل احوال نفسه . ومنهم
(المتعلمون) فان كانوا اولي طبائع رديئة يقصدون العلوم ليستعملوها في
الشُرور فعلى الخطيب ان يحملهم على تهذيب الأخلاق ولا يعلمهم شيئا
يعلم انهم يستعملونه فيما لا يجب ويجتهد في كشف ما هم عليه من رداءة
الطبع ليحذرهم منه . ومنهم (البلداء) الذين لا يرجى ذكاؤهم وبراعتهم
فينبغي ان يحثهم على ما هو أعود عليهم . ومنهم (المتعلمون ذوو الأخلاق
الطاهرة والطبائع الجيدة) فيجب ان لا يدخرهم شيئا مما عنده من العلوم .
فهذه أصول وقوانين متى ما استعملها الخطيب في كلامه وقاس عليها في
متصرفات أموره وأسبابه استقامت به احواله ونَجَعَ في القوم كلامه



الفصل الخامس

في الاخلاق والاهواء

البحث الاول

في تعريف الاخلاق

(من كتاب تهذيب الاخلاق لتركياً بن عدي)

(راجع الصفحة ٥٣-٥٦ من الجزء الثاني من علم الادب)

انَّ الخُلُق هو حال به يفعلُ الانسان افعاله بلا روية ولا اختبار .
واخلاق قد يكون في بعض الناس غريزةً وطبعاً وفي بعض الناس لا يكون
الا بالرياضة والاجتهاد . وقد يوجد في كثير من الناس بغير رياضة ولا
تعلم كالشجاعة والحلم والعفة والعدل وغير ذلك من الاخلاق المحمودة
وكثير من الناس من يوجد فيهم ذلك . فمنهم من يصير اليه بالرياضة ومنهم
من يبقى على عادته ويجري على مسيرته . فاما الاخلاق المذمومة فانها في
كثير من الناس كالبخل والجبن والنشر فان هذه العادات غالبة على اكثر
الناس مالكة لهم متسطة عليهم بل قيل لا يوجد في الناس من يخلو من
خلق مكروه ويسلم من جميع العيوب ولكنهم يتفاضلون في ذلك كما
يتفاضلون في الاخلاق المحمودة . وقد يختلف الناس في الاخلاق المحمودة

بالتفاضل إلا أن المجبولين على الاخلاق الجميلة قليلون جداً والمُبغضين لها كثيرون. فأمّا المجبولون على الاخلاق السيئة فأكثُرُ الناس لأنَّ الغالب على طبيعة الانسان الشرُّ. وذلك أنَّ الانسان اذا استرسل مع طبعه ولم يستعمل الفكر ولا التَّمييز ولا الحياء ولا التَّحفظ في جميع اعماله كان الغالبُ عليه اخلاق البهائم وذلك لأنَّ الانسان انما هو يَتَمَيَّزُ عن البهائم بالفكر والتَّمييز فقط فاذا لم يستعملهما كان مُشاركاً لها في عاداتها والشَّهواتُ مستوليةٌ عليه والحياءُ غائبٌ عنه والغضبُ مستقرُّ به والسَّكينة غير حاضرة عنده والحرصُ والاحتشاد ديدنه والشرُّ لا يفارقه. واذا كان الناس مطبوعين على الاخلاق الرديئة مُنقادين للشَّهوات الدنيئة وقع الافتقار الى الشرائع والسُّنن والسياسات المحمودة وعظم الانتفاع بالملوك الحسان السيرة ليردعوا الظالم عن ظلمه ويمنعوا الغاصب عن غصبه ويُعاقبوا الفاجر على فُجوره ويقمعوا الجائر حتَّى يعود الى الاعتدال في جميع اُموره.

أمّا الاخلاق المكروهة في طباع النَّاس فمنهم من يتظاهر بها وينقاد اليها وهم اشرار الناس. ومنهم من يتنبه بجودة الفكر وقوة التَّمييز على قبحها فيأنف منها ويتصنَّع لاجتنابها (١) او ذاك يكون عن طبع كريم ونفس شريفة. ومنهم من لا يتنبه لذلك الاَّ انه اذا نُبِّه عليه احسَّ بِقُبْحِهِ فربَّما حمل نفسه على تركه. ومنهم من اذا تَنَبَّه الى ما فيه من التناقض او نُبِّه عليها ورام العدول عنها تعذَّر عليه ذلك ولم يُطاعه طبعه ولو كان مؤثراً للعدول عنها مجتهداً في ذلك. وهذه الطائفة تحتاج ان تُرشد الى طريق التدرُّب والتعلُّم بالعادات المحمودة حتَّى تصير اليها على التدرُّج. ومن الناس من اذا تَنَبَّه على الاخلاق الرديئة او نُبِّه عليها فلا يَحْنُ الى تَجَنُّبِها ولا تسمح نفسه بفارقتها بل يوتر الإصرار عليها مع علمه برداءتها وقُبْحِها وهذه الطائفة ليس الى تهذيبها

طريقه إلا بالقهر والعُقوبة ان لم يردعها التَّخويف والتَّرهيب . فأمَّا الأخلاق المحمودة فأنها وان كانت في بعض الناس غريزةً فليست في جميعهم فعلى الباقي ان يصيروا اليها بالتدرب والريضة ويرتقوا اليها بالإعتياد والتألف وقد يوجد في بعض النَّاس من لا يَقْبَلُ طبعه العادات الحسنة ولا الاخلاق الجميلة وذلك يكون لرداءة جوهره وخبث عنصريه . وهذه الطائفة من جملة الاشرار الذين لا يُرجى صلاحهم . وكثير من الناس من يقبل كثيراً من الاخلاق المحمودة ويأنف طبعه عن بعضها فلا يُعدُّ هذا شريراً بل تكون رُبَّتُهُ في الخير والتَّهذيب بحسب محاسنه

البحث الثاني

في الاخلاق الحسنة

(من كتاب تهذيب الاخلاق لركريا بن عدي)

(راجع الصفحة ٥٦ - ٨٤ من الجزء الثاني من علم الادب)

أمَّا الاخلاق التي تُعدُّ فضائل فإنَّ منها (العفة) وهي ضبط النَّفس عن الشَّهوات وقسرها على الإكتفاء بما يُقيم أودَّ الجسد ويحفظ صحته فقط واجتناب السَّرف والتَّقصير في جميع اللذات وقصد الاعتدال . وان يكون ما يُقتصر عليه من الشهوات على الوجه المُستحب المتفق على الإرتضاء به وفي اوقات الحاجة التي لا غناء عنها وعلى القدر الذي لا يحتاج الى اكثر منه . وهذه الحالة هي غاية العفة

ومنها ايضاً (القناعة) وهي الإقتصار على ما سنع من العيش والرضى بما تسهَّل من المعاش وترك الحرص على اكتساب الاموال وطلب المراتب

العالية مع الرغبة في جميع ذلك وإيثاره والميل اليه وقهر النفس على ذلك والقنع باليسير منه . وهذا الخلق مُستحسنٌ من اواسط الناس واصاغرهم فامَّا الملوك والعظماء فليس ذلك مُستحسنًا منهم ولا تُعدُّ القناعة من فضائلهم

ومنها (التَّصَوُّن) وهو التَّحَفُّظ من التَّبَذُّل . فمن التَّصَوُّن التَّحَفُّظ من الهزل القبيح ومخالطة اهلِه وحضور مجالسِه وضبط اللسان عن الفحش وذكر الحنا والمنزح والسَّخيف وخاصةً في المحافل ومجالب المُحتشمين اذلا أُبهة لمن يُسرف في المنزح ويُفحش فيه . ومن التَّصَوُّن الانقباض عن أدنياء النَّاس واصاغرهم ومُصادقتهم ومجالستهم والتَّحرُّز من العيشة الزَّريَّة واكتساب الأموال من الوجوه الخسيسة والتَّرفع عن طلب الحاجات من لثام الناس وسفلتهم والتَّواضع إن لا قَدْر لهُ والإقلال من البروز اعني الطَّواف من غير اضطرار والتَّبَذُّل بالجلوس في الاسواق وقوارع الطُّرُق من غير حاجة حيث انَّ الاكثار من ذلك لا يخلو من العيوب فانَّ اعظم النَّاس قَدْرًا كما قيل من ظهر اسمه وخفي جسمه

ومنها (الحِلْمُ) وهو ترك الانتقام عند شدَّة الغضب مع القدرة على ذلك وهذا الحال محمودٌ ما لم يودَّ الى ثلْم جاره أو فساد سياسةٍ وهو بالملوك والرؤساء أحسن لأنهم أقدر على الإنتقام من مُغضبِيهم . ولا يُعدُّ فضيلةً حلم الصَّغير على الكبير وان كان قادرًا على مقابلتِه في الحال فأنه وان امسك عنه فأنما يُعدُّ ذلك منه خوفًا لا حلمًا

ومنها (الوقار) وهو الإمساك عن فضول الكلام والعتب وكثرة الاشارة والحركة فيما يُستغنى عن التحرُّك فيه وقلة الغضب والاصغاء عند الاستفهام وانتوُّف عند الجواب والتَّحَفُّظ عند السُّرعة والمبادرة في جميع الامور . ومن قبيل الوقار ايضًا الحياء وهو غض الطَّرف والانقباض من

الكلام حشمةً للمستحجين منه وهذه العادة محمودة ما لم تكن صادرةً عن عيٍّ أو عجز

ومنها (الودُّ) وهو المحبة المعتدلة من غير اتباع الشهوة. والودُّ مستحسن من الانسان اذا كان لاهل الفضل والنبل وذوي الوقار والأبهة والمتميزين من الناس. فأما التودُّد الى أراذل الناس واصاغرهم واهل الخلاعة وما شابههم فكروهٌ جداً. وأحسن الودَّ ما نسجته على منوالٍ مناسب للفضائل وهو اوثق الودِّ واثبته فأما ما كان ابتداءً اجتماعاً على هزل او طلب لذة وما شابه ذلك فليس بمحمود ولا باقٍ ولا ثابت وربما أفضى الى الشرِّ ومنها (الرحمة) وهي خلقٌ مركَّبٌ من الودِّ والجزع والرحمة لا يكون الا لمن يظهر منه لراحه خلَّةٌ مكروهةٌ أما نقيصةٌ في نفسه وأما محنةٌ عارضةٌ له. فالرحمة هي سببةٌ للمرحوم مع جزعٍ من الحالة التي رُحم لاجلها. وهذه الحالة مستحسنة ما لم تخرج بصاحبها عن العدل ولم تنته به الى الجور والى فساد السياسة. وليست بمحمودة رحمةُ القاتل عند القودِّ والجاني عند القصاص

ومنها (الوفاء) وهو الصبرُ على ما يبذله الانسان من نفسه ويَهْنُ به لسانه وعدم الخروج مما يضمنه ولو كان مُفرطاً ولا يُعدُّ وفياً من لم يلحقه بوفائه اذيةٌ ولو قليلةٌ وكلما اضرَّ به الدُخول تحت ما حُكم به على نفسه كان ابلغ في الوفاء. وهذا الخلق محمودٌ ينتفع به جميع الناس فإنَّ من عُرِفَ بالوفاء كان مقبول القول عند الناس في جميع ما يُعدُّ به ومن كان مقبولاً كان عظيم الجاه الا انَّ انتفاع الملوك بهذا الخلق أنفع وحاجتهم اليه اشدُّ لانه متى عُرِفَ منهم قلةُ الوفاء لم يوثق بمواعيدهم ولم تتمَّ اغراضهم ولم تسكن اليهم جندهم واعوانهم

ومنها (أداء الامانة) وهو التّعفف عما يتصرَّف الانسان فيه من مال

غيره وما يوثق به عليه من الأعراض والحرم مع القدرة عليه ورد ما
يُستودع إلى مودعه

ومنها (كِتَابُ السِّرِّ) وهذا الخلق مركب من الوقار واداء الامانة .
فإن اظهار السر من فضول الكلام . وليس بوقور من تكلم بالفضول
والفضولي ناقص الشرف . فكما ان من استودع مالا فأخرجه الى غير
مودعه قد خفر الامانة كذلك من استودع سراً فأخرجه الى غير صاحبه
فقد خفر الامانة ايضاً . وكتاب السر محمود من جميع الناس وخاصة ممن
يصحب السلطان وأولياء الامور فإن أخراجهم اسرارهم قبيح في نفسه
يؤدي الى ضرر عظيم وبلاء جسيم

ومنها (التواضع) وهو ترك الترويس واظهار الخمول وكرهية التعظيم
والزيادة في الاكرام وان يتجنب الانسان المباهاة بما فيه من النضائل
والمفاخرة بالمال والجاه وان يتحرز من الإعجاب والكبر . ولا يمد التواضع
الا من اكابر الناس ورؤسائهم وأهل الفضل والعلم وأما ما سوى هؤلاء
فلا يكونون متواضعين بالتواضع لأن الصعة هي محلهم ومرتبتهم ولو كانوا
غير متضعين

ومنها (البشر) وهو اظهار السرور لمن يلقاه الانسان من اخوانه
وأودانه واصحابه واوليائه ومعارفه والتبسم عند اللقاء . وهذا الخلق
مستحسن من جميع الناس وهو من الملوك والعظماء احسن لأن البشر من
الملوك والولاة تتألف به قلوب الرعية والأعوان والحاشية ويزدادون به تحبباً
اليهم . ولا يعد سعيداً من الملوك او الولاة من كان مبغضاً لرعيته لأن ذلك
ربما أدى الى فساد امره وزوال حكمه وملكه

ومنها (صدق اللهجة) وهو الاخبار عن الشيء على ما هو عليه وهذا
الخلق مستحسن ما لم يؤدي الى ضرر مفرط فإنه ليس بمستحسن عند الانسان

ان سُئِلَ عن فاحشةٍ كان ارتكبها فأنَّهُ لا يَفِي حَسَنَ صَدَقَةٍ بما يَلْحَقُهُ في ذلك من العار والمنقصة الباقية اللازمة . وكذلك ليس يُحَسِّنَ صَدَقَهُ اذا سُئِلَ عن مُسْتَجِيرٍ اسْتَجَارَهُ فَاخْفَاهُ ولا ان سُئِلَ عن جَنَاحَةٍ متى صَدَقَ عنها عَوَقَبَ عليها عَقُوبَةً مُؤَلَّةً (١) . والصَّدَقُ مُسْتَحْسَنٌ من جَمِيعِ النَّاسِ وهو من الملوك والعظماء أحسن فلا يَسْعَهُمُ الكَذِبُ ما لم يُعَدِّ الصَّدَقَ عليهم بضرر ومنها (سلامة النية) وهو اعتقاد الخير لجميع الناس وتنكُّب الخُبث والغيلة والمكر والخديعة وهذا الخلق محمودٌ من جميع الناس ألا أنه ليس يصلح للملوك التَّخَلُّقُ بِهِ دائماً وقد لا يَتِمُّ الحُكْمُ إلا باستعمال المَكْر والحِيل والإغتيال مع الاعداء ولكن لا يُحَسِّنُ بِهِمُ استِعمالُهُ مع اخصائِهِم واصفياهِم واهل طاعتِهِم

ومنها (السَّخَاءُ) وهو بذل المال من غير مسألةٍ ولا استحقاقٍ . وهذا الخلق مُسْتَحْسَنٌ ما لم يَنْتَه إلى السَّرَفِ والتَّبَذِيرِ فإنَّ من بذل جميع ما يملكهُ لمن لا يَسْتَحِقُّهُ لا يُسَمَّى سَخِيًّا بل يُسَمَّى مَبْدَرًا وَمُضَيِّعًا . والسَّخَاءُ في سائر الناس فضيلةٌ مُسْتَحْسَنَةٌ وأما في الملوك والاولياء فامرٌ واجبٌ لأنَّ البخل يُوَدِّي إلى الضرر العظيم في الاحكام . والسَّخَاءُ والبذل ترتبط بهما قلوب الرعية والجند والأعوان فيعظم الانتفاع بِهِ

ومنها (الشجاعة) وهي الإقدام على المكاره والمهالك عند الحاجة إلى ذلك وثبات الجأش أي القلب عند المخاوف والاستهانة بالموت . وهذا الخلق مُسْتَحْسَنٌ من جميع الناس وهو بالملوك وأعوانِهِم أَلْيَقُ وأَحْسَنُ بل ليس بِمُسْتَحَقٍّ للمُلْكِ من عَدَمِ هذه الخِلة . واكثر الناس أخطاراً أحوَجُهُم ومنها (المنافسة) وهي منازعة النَّفْسِ إلى التَّشَبُّهِ بالغير فيما يراه ويرغب

(١) وفي هذا الباب يدخل ما يدعوه الفقهاء واللاهوتيون بالتقييد العقلي اذا أُلْقِيَ على احد سوء ال عن شيء لا يجوز كشفه او يكون في كشفه ضررٌ كبير

الى اقتحام الغمرات هم الملوك والحكام فالشجاعة اذا من اخلاقهم
الخاصة بهم

فيه لنفسه والاجتهاد في الترقى الى درجة أعلى من درجته . وهذا الخلق
محمود اذا كانت المنافسة في الفضائل والراتب العالية او فيما يكسب
مجداً وسودداً . فاما في غير ذلك من اتباع الشهوات والمباهاة باللذات
والزينة وغير ذلك فمكروه جداً

ومنها (الصبر عند الشدائد) وهذا الخلق مركب من الوقار والشجاعة
وهو مستحسن جداً ما لم يكن الجزع نافعاً والحزن والقلق مجدياً والاجتهاد
دافعة ضرر تلك الشدائد فما أحسن الصبر اذا عديمت الحيلة وما اقبح الجزع
اذ لم يكن مفيداً

ومنها (عظم الهمة) وهو استصغار ما دون النهاية من معالي الامور
وطلب المراتب السامية واستحقاق ما يجود به الانسان عند العطية
والاستخفاف باواسط الامور وطلب الغايات والتهاون بما يملكه وبذله لمن
يسأله من غير امتنان ولا اعتداد به . وهذا الخلق من خصوصيات الملوك
والحكام وقد يحسن بالروساء والعظماء ومن تسمو نفسه الى مراتبهم .
ومن عظم الهمة الانفة والحمية والغيرة . فالأنفة هي نبو النفس عن الامور
الدنية والحمية والغيرة معاً والغضب عند الإحساس بالنقص . وتلحق
الانسان الغيرة على الحرم لان في التعرض لهن عاراً ومنقصة فان المتعرض
المحرم مهتضم لصاحبها ومتصرف في غير حقه له والاهتزام نقيصة ومن
اعظم الهمة الأنفة منه . وهذا الخلق مستحسن جداً من جميع الناس

ومنها (العدل) وهو التقسط اللازم للاستواء واستعمال الامور في
مواضعها واوقاتها ووجوهها ومقاديرها من غير سرف ولا تقصير ولا
تقديم ولا تأخير

ابعت الثالث

في الاخلاق الرديئة

(من كتاب تهذيب الاخلاق لذكرياً بن عدي)

فأما الاخلاق الرديئة التي تُعدُّ نقائص و مصائب فإن منها (الفجور) وهو الانهماك في الشهوات والاستكثار منها وإيثار اللذات والادمان عليها وارتكاب الفواحش والمجاهرة بها وبالجملة السرف في جميع الشهوات . وهذا الخلق مكروه جداً يهدم الحياء ويذهب بماء الوجه ويحرق حجاب الحشمة

ومنها (الشَّرَّه) وهو الحرص على اكتساب الاموال وجمعها وطلبها من كل وجه ولو قبح طريق اكتسابها والمناوشة عليها والاستكثار من الثنية واذا خار الاعراض . وهذا الخلق مكروه من جميع الناس الا من الملوك والحكام فإن كثرة الاموال والذخائر والاعراض تعينهم وتزيدهم هيبة في نفوس رعيّتهم واعوانهم واعدائهم واضدادهم

ومنها (التبذل) وهو اطراح الحشمة وترك التحفظ والاكثار من الهزل واللهو وخالطة السفهاء وحضور مجالس السخف والهزل والفحش والتفوه بالخطا وذكر الاعراض والمنزح والجلوس في الاسواق وعلى قوارع الطرق والتكسب بالمايش الزرية والتواضع للسفلاء وهذا الخلق قبيح لجميع الناس

ومنها (السفه) وهو ضد الحلم وهو سرعة الغضب والطيش من يسير الامور والمبادرة في البطش والايقاع بالموذي والسرف في العقوبة واطهار الجزع من ادنى ضرر والسب الفاحش . وهذا الخلق مستقبح من كل احد

أَلَا أَنَّهُ بِالْمُلُوكِ وَالرُّؤَسَاءِ أَقْبَحُ مِنْهُ بِغَيْرِهِمْ
وَمِنْهَا (الْخُرْقُ) وَهُوَ كَثْرَةُ الْكَلَامِ وَالتَّجَرُّكُ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ وَشِدَّةِ
الضَّحْكِ وَالْمُبَادَرَةُ إِلَى الْأُمُورِ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ وَسُرْعَةُ الْجَوَابِ وَهَذَا الْخُلُقُ
مُسْتَقْبَحٌ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ وَهُوَ بَاهِلُ الْعِلْمِ وَذَوِي التَّبَاهَةِ أَقْبَحُ . وَمَنْ قَبِيلُهُ قَلَّةٌ
الْإِحْتِشَامُ لَنْ يَجِبَ إِحْتِشَامُهُ وَالْمُجَاهَرَةُ بِالْإِجَابَةِ الْغَلِيظَةِ الْفُظَّةُ الْمُسْتَشْنَعَةُ .
وَهَذَا الْخُلُقُ مَكْرُوهٌ وَخَاصَّةً بِذَوِي الْوَقَارِ

وَمِنْهَا (الْهَوَى) وَهُوَ إِفْرَاطُ الْحُبِّ وَالسَّرْفِ فِيهِ . وَهَذَا الْخُلُقُ مَكْرُوهٌ
مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ يَحْمِلُ صَاحِبُهُ عَلَى الْفُجُورِ بَارْتِكَابِ الْفَوَاحِشِ وَكَثْرَةِ
التَّسَدُّلِ وَقَلَّةِ الْحَيَاءِ وَهُوَ يَشِينُ الْإِنْسَانَ كَثِيرًا

وَمِنْهَا (الْقَسَاوَةُ) وَهَذَا الْخُلُقُ مَرْكَبٌ مِنَ الْبَغْضِ وَالشَّجَاعَةِ وَهُوَ
التَّهَانُ بِمَا يَلْحَقُ الْغَيْرَ مِنَ الْأَلَمِ وَالْإِذَى . وَهَذَا الْخُلُقُ مَكْرُوهٌ مِنْ كُلِّ
أَحَدٍ إِلَّا مِنَ الْجُنْدِ وَأَصْحَابِ السَّلَاحِ وَالتَّوَلَّيْنَ الْحُرُوبَ فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ
مَكْرُوهٍ مِنْهُمْ إِذَا كَانَ فِي رُضْعِهِ

وَمِنْهَا (الْغَدْرُ) وَهُوَ الرُّجُوعُ عَمَّا يَبْدَأُهُ الْإِنْسَانُ مِنْ نَفْسِهِ وَيَضْمَنُ
الْوَفَاءَ بِهِ . وَهَذَا الْخُلُقُ مُسْتَقْبَحٌ إِنْ كَانَ لِصَاحِبِهِ فِيهِ مَصْلَحَةٌ وَمَنْفَعَةٌ . وَهُوَ
بِالْمُلُوكِ وَالْحُكَّامِ أَقْبَحُ وَأَضْرُ فَإِنَّ مَنْ عُرِفَ مِنْهُمْ بِالْغَدْرِ لَمْ يَرْكُنْ إِلَيْهِ أَحَدٌ
وَلَمْ يَثِقْ بِهِ إِنْسَانٌ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَسَدَ نِظَامُ مَلِكِهِ

وَمِنْهَا (الْحِيَانَةُ) وَهِيَ الْإِسْتِبْدَادُ بِمَا يُؤْتَنُ الْإِنْسَانُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَمْوَالِ
وَالْأَعْرَاضِ وَالْحَرَمِ وَتَمْلِكُ مَا يُسْتَوْدَعُ وَمُجَاحَدَةُ دَعَايِهِ وَمِنْ الْحِيَانَةِ أَيْضًا
(طَبِيُّ الْأَخْبَارِ) إِذَا نُدِبَ الْإِنْسَانُ لِتَأْدِيتِهَا وَتَحْرِيفِ الرِّسَائِلِ إِذَا حَمَلَهَا
وَصَرَفَهَا عَنْ وَجْهِهَا وَهَذَا الْخُلُقُ أَعْنِي الْحِيَانَةَ مَكْرُوهٌ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ
وَيُثْلِمُ الْجَاهُ وَيَقْطَعُ وَجْهَ الْمَعَاشِ

وَمِنْهَا (إِفْشَاءُ السَّرِّ) وَهَذَا الْخُلُقُ مَرْكَبٌ مِنَ الْخُرْقِ وَالْحِيَانَةِ فَإِنَّهُ

ليس بوقور من لم يضبط لسانه ويتسع صدره لحفظ ما يُستسر به والسرُّ احد الودائع وإفشاؤه نقيصةٌ على صاحبه فالفضي بالسرِّ خائن . وهذا الخلق قبيح جداً وخاصةً بن يصحب الملوك واولياء الامور ويتداخل معهم . ومن قبيل افشاء السرِّ ايضاً الغيبة والنميمة وهي ان يُبأغ انسان انساناً عن آخر قولا مكروهاً وهذا الخلق قبيح جداً ولو لم يُستسر ايضاً بما يسمعه او يبلغه فنقله الى من يكرهه قبيحٌ لأن في ذلك ايقاع وحشة بين المبلغ والمبلغ عنه وذلك غاية التشرُّر

ومنها (الكبر) وهو استعظام الانسان نفسه واستحسان ما فيه من الفضائل والاستهانة بالناس واستصغارهم والترفع على من يجب التواضع له . وهذا الخلق مكروهٌ جداً ومضرٌ بصاحبه لأن من اعجبته نفسه لم يسترد من اكتساب الادب ومن لم يسترد بقي على نقصه اذ ان الانسان لا يخلو من النقص قبل ما ينتهي الى غاية الكمال . وايضاً فان هذا الفعل يبعثه عند الناس ومن تبغضه الناس ساءت احواله

ومنها (البُوس) وهو التقطُّب عند اللقاء وقلة التبسُّم واطهار الكراهية . وهذا الخلق مركَّب من الكبر وغلظ الطبع فان قلة البشاشة وهي استهانة بالناس والاستهانة بالناس تكون من الاعجاب والكبر وقلة التبسُّم ايضاً خاصةً عند لقاء الإخوان تكون من غلظ الطبع . وهذا الخلق مستقيم وخاصةً بالروءساء والافاضل

ومنها (الكذب) وهو الاخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه . وهذا الخلق مكروهٌ وهو بالملوك والروءساء اكثر قبحاً لأن اليسير من النقص يشينهم

ومنها (الخبث) وهو اضرار الشرِّ للغير واطهار الخير له رياء واستعمال الحيلة والمكر والخديعة في المعاملات وهذا الخلق مكروهٌ جداً . ومن

قبيل الحبث (الحقد) وهو إضرار الشرّ للجاني اذا لم يتمكّن من الانتقام منه فيُخَفَّى الى وقت الفرصة وهذا الخلق من اخلاق الاشرار وهو مذموم جداً .

ومنها (البخل) وهو منع المستعطي مع القدرة على اعطائه . وهذا الخلق مكروهٌ من جميع الناس وخاصة الملوك والعظماء . وذلك لأنّ البخل يُبَغِّضُ منهم اكثر ممّا يُبَغِّضُ من غيرهم ويقدّح في حكمهم ويُبَغِّضُهُم الى رعيّتهم

ومنها (الجبن) وهو توهم المخاوف وتمكينها في العقل بدون طائل وعدم الإقدام على الامور عند اللزوم والرعب من مواجهة ذوي الامر عند الاقتضاء . وهذا الخلق مكروهٌ إلاّ أنّه بالجنود واصحاب الحروب مضرٌ جداً

ومنها (الحسد) وهو التألم ممّا يراه الانسان لغيره من الخير ويجده فيه من الفضائل والاجتهاد في إعدام الغير ما هو له . وهذا الخلق مكروه وقبيحٌ بكلّ احدٍ

(ومنها الجزع عند الشدة) وهذا الخلق مرّكبٌ من الخرق والجبن . وهو مستقبح جداً اذا لم يكن مُجدياً نفعاً وأمّا اظهاره للحييلة عند الوقوع في الشدة او لاستغاثة مغيث او اجتلاب معين للمساعدة فغير مكروه ولا يُعدُّ نقیصةً

ومنها (صغرُ الهمة) وهو ضعف النفس عن طلب المراتب العالية وقصور الامل عن بلوغ الغايات واستكثار السير من الفضائل واستعظام القليل من العطايا والاعتداد بذلك والرضى باواسط الامور واصاغرها . وهذا الخلق قبيحٌ بكلّ احدٍ وهو بالملوك والعظماء اقبح بل ليس بمستحقّ الاعتبار من صغرت همّته

ومنها (الجور) وهو الخروج عن العدل في جميع الامور كاخذ الاموال من غير وجهها الحلال والمطالبة بما لا يجب من الحقوق وفعل الاشياء في غير مواضعها ولا اوقاتها ولا على القَدَر الذي يجب لها وعلى الوجه الذي يستحب فيها ومن قبيل ذلك (السرف والتبذير) ايضاً

البعث الرابع

في بعض الاخلاق التي تكون في بعض الناس

فضيلة وفي بعضهم رذيلة

(من كتاب تهذيب الاخلاق لركرياً بن عدي)

منها (حب الكرامة) وهو ان يُسرَّ الانسان بالاعتظيم والتبجيل والمُقابلة بالمدح والثناء الجميل . وهذا الخلق محمود في الاحداث والصبيان لان محبة الكرامة تحثهم على الرغبة في اكتساب الفضائل . وذلك ان الحدّث والصبي اذا مُدحا على فضيلة وجدت فيهما كان ذلك داعياً لهما الى الاُزدياد في الفضائل . واما الافاضل من الناس فان ذلك يُعدُّ منهم نقيصة . لان الانسان انما يُمدحُ على الفضيلة اذا كانت مستغربةً منه . اما اذا كان من اهل الفضل فلا ينبغي ان يُسرَّ او يستعرب ما يظهر منه من الفضائل . وكذلك الاكرام والتبجيل اذا كان زائداً على استحقاقه فانهُ يجري مجرى الملق والسُّرور بالملق غير محمود لانه من جنس الخديعة

ومنها (حب الزينة) وهو التهنُّع بلبس الثياب الفاخرة وركوب الخيل وكثرة الخدم والحشم وهذا مُستحسنٌ من الملوك والعظماء والاحداث والظُرفاء والنساء . فاما الرهبان والزهاد والشيوخ واهل العلم وخاصّة

الخطباء والواعظون ورؤساء الدين فأنَّ التصنُّع بالزينة مستقبحٌ منهم .
 والمستحسن بهم هو لبس الحُسن وكراهية التَّعَنُّم ولزوم بيوت الصلاة
 ومنها (المجازاة على المدح) وهو مجازاة من يدح الانسان ويشكره
 في المجالس والمحافل . وهذا الخلق مستحسن من الملوك والرؤساء لأنَّه
 يدعو المادح الى الازدياد في مدحه فيكتسب المدوح ذكراً جميلاً يبقى
 الى الدَّهر . ومن فضائل الملوك والرؤساء بقاء ذكرهم الجميل . وأما محبتهم
 سماع المدح من المادح مواجهةً فذلك غير مستحبٍ منهم لأنَّه من جنس
 الملقِّ وحُبُّ الملقِّ مكروهٌ لكونه من قِبَل الخديعة كما تقدَّم . فأما إيثارهم
 انتشار ذكرهم ومدحهم وتناول الناس له وبقاؤه بعدهم فأنَّه محمودٌ .
 ومجازاة المادحين مستحسنة من الملوك ومنعهم . مستقبحٌ وعارٌ عليهم لأنَّ ذلك
 يدعو الى ذمِّهم وذمُّهم يبقى ايضاً الى الدَّهر فيأشئُ لهم ذكراً قبيحاً
 وذلك مكروهٌ من الملوك والرؤساء . أما أصاغر الناس فمحبتهم جزاء
 المادح لهم غير مستحسن لأنَّ المادح اذا مدح الدَّنيء من الناس فأثماً ينجده
 فاذا اجازته اعتقد أنَّه اخذ منه تلك الجائزة بالحيلة . وكثيرٌ من الناس اذا
 مدحوا بما ليس فيهم يبادرون الى مجازاة المادح فيكونون قد وضعوا الشيء
 في غير موضعه فلو صرفوا ذلك الشيء الى الضعفاء واهل المسكنة كان
 ذلك اجملَ بهم وأليق

ومنها (الزُّهد) وهو قلة الرَّغبة في الاموال والإذخار وغيرها وإيثار
 القناعة بما يُقيم الرِّمق والاستخفاف بالدنيا ومحاسنها ولذاتها وقلة الاكتراث
 بالمراتب العالية واستصغار الملوك وممالكهم وارباب الاموال واموالهم .
 وهذا الخلق مستحسن جداً من العلماء ورؤساء الدين والخطباء والواعظين
 ومن يُرعى الناس في المعاد والبقاء بعد الموت . فأما الملوك والعظماء فأنَّ
 ذلك غير مستحسن منهم ولا لائق بهم لأنَّ الملك اذا اظهر الزُّهد صار

ناقصاً اذ ان ملكه لا يثمُّ الا باحتشاد الاموال والاعراض واذخارها
ليدبر بها ملكه ويصون بواسطتها حوزته ويفتقد بها رعيته وهذا مضاف
للزهد فانه اذا ترك الاذخار أبطل ملكه وصار معدوداً في جملة الملوك
الحائدين عن طريق السياسة

فهذه الاقسام التي ذكرناها هي اخلاق جميع الناس . اما المدوحة منها
المعدودة فضائل فقلما تجتمع كلها في انسان واحد . واما المذمومة منها
المعدودة نقائص ومعاييب فقلما يوجد انسان يخلو من جميعها حتى لا يكون
فيه خلق مكروه وخاصة من يروض نفسه ويؤدبها . فان من لا يتعمّل
لضبط نفسه وتفقد عيوبه لم يخل من عيوب كثيرة وان لم يحس بها ولم
يفطن اليها . واذا كان الحال على ما ذكرناه كان أولى الامور بالانسان ان
يتفقد اخلاقه ويتأمل عيوبه ويجتهد في اصلاحها ونفيها عن نفسه ويتبع
الاخلاق المحمودة ويحمل نفسه على اعتيادها والتخلّي بها . لان الناس اما
يتفاضلون على الحقيقة بفضائلهم لا كما يعتقد الجهال والعامّة انهم يتفاضلون
باحوالهم واموالهم وكثرة ذخائرهم . وافتخار اكثر الناس بالاموال والذخائر
والآلات وتعظيمهم الاغنياء وذوي الجاه ليس في محمّ . وذلك لان كثرة
المال انما تتفاضل بها احوال الناس واما نفوسهم فلا تكون افضل من
نفوس غيرهم بكثرة المال . وذلك لان الفاجر السفيف الجاهل الشرير وان
حوى اموالاً عظيمة فلا يكون بافضل من العفيف الحكيم الخير العالم ولو
كان فقيراً

واما التفضيل فلا يكون الا بكثرة الفضائل فقط . ولكن ان
اجتمع بالانسان مع الاخلاق الجميلة والعادات المستحسنة الغنى والثروة
ايضاً فلعمرى انه يكون احسن حالاً من الفاضل المنسر لان ذلك من
جملة سعادات الانسان وخاصة اذا كان فاضلاً عادلاً عفيفاً يصرف ماله في

وجهه وينفقهُ في حقّه ويتفقّد به من يجب عليه ولا يتهامل في مكرُمته
تريد في محاسنه

أما الناقص الجاهل السيئ العادات فإن الغنى ربّما زاده نقصاً وعبوباً
واضاف الى معايبه عيوباً أخرى . ولا يُعدُّ بحيلة من لا مال له وان كان
البُخل من طبعه لأن فقره يُخفي ذلك منه ومتى لم يظهر منه هذا الامر
فلا يعاب عليه لأن الانسان انما يُعاب بما يظهر منه وأما من كان ذا مالٍ
وإيسار ولم يُجد به ظهر بُخله فيصير المال جالباً عليه عاراً . وايضاً فإن اكثر
الفجور والمحظورات والشهوات الرديئة لا تُنال غالباً إلا بالآل . وال فالفقير
المُعسر وان كان فجوراً فلا يكاد يظهر ذلك منه . أما اذا كان ذا مالٍ
تمكّن من شهواته فتظهر حينئذ عيوبه . وبناءً عليه يكون الغنى مُكسباً
لصاحبه احياناً عيوباً ونقائص والفقر فضائل ومحاسن . فينتج من ذلك
اذا ان الناس لا تتفاضل حقيقة بالاموال والذخائر بل انما يتفاضلون بالآداب
والمحاسن الذاتية . فالخليق بالانسان ان يسوس نفسه بالآداب المستحسنة
ويسلك بها الطريق المحمودة فانه بذلك يكون محبوباً عند الناس مقبولاً
لديهم معظماً في نفوسهم . مفضلاً عن غيره موقراً عند الرؤساء والملوك
مقبول القبول عظيم الجاه

فهذه حالة العظمة الحقيقية المكتسبة بالآل . وال لأن المال قد تلحقه
المصائب فاذا فارق صاحبه سقطت منزلته من نفوس الناس وساوى العامة
والسوقة وذلك لأن المعظم له كان ماله لا نفسه فتي زال ذلك المال لم يبق
له شيء يُعظم من اجله . وليس كذلك العالم القميس الفاضل المهذب
الاخلاق لأن عظمتَه بفضائله وهي غير مفارقة له فهو معتبر دائماً ومعظم
من اجل ذاته لا لشيء خارج عنه

البحث الخامس

في الارتياض بمكارم الاخلاق (*)

(من كتاب تهذيب الاخلاق لركرياً بن عدي)

وبما انَّ الراغب في سياسة نفسه المؤثر تهذيب اخلاقه اذا نُتِبَ على خلقه مذموم وُجد فيه واجب اجتنابه رُبما صعب عليه الانتقال عنه من اول وهلة وربما لم ينل التخلص منه ولم يطاوعه طبعه او ربما استحسن ايضاً خُلُقاً محموداً لا يجده لنفسه وآثر التخلُّق به لم تسمح له عادته ولم يصل الى مُرادِه . لذلك وجب ان نرسم للراغبين في السياسة المحمودة طرقاً يتدبَّرون بها ويتدرَّجون فيها حتى ينتهوا الى مرادهم من اعتياد الاخلاق الجميلة والانطباع عليها وتجنُّب الاخلاق القبيحة والتفرُّغ منها ولهذا نذكر طريق الارتياض بالاخلاق المحمودة والتعمُّل لاعتيادها لكي يمكن للراغب ان يتخَلَّق بها فنقول :

انه لأمرٌ مقرر ان سبب اختلاف الاخلاق في الناس هو اختلاف قوى النفس الثلاث فيهم وهي الشهوانية والغضبية والباطنة وان اصلاح الاخلاق هو تذليل الشهوانية منها والغضبية وتثبيط عادات النفس الناطقة واستعمال المحمود من افعالها . فطريق التدرُّج لاستعمال العادات الجميلة والعدول عن العادات القبيحة هو التدرُّج في تذليل هاتين القوتين

(*) اعلم ان ما يقوله هنا زكرياً بن عدي في سياسة الانسان نفسه يصلح للخطيب لسياسة غيره . لانه موكل بتحسين طباع الجمهور مفوض اليه حملهم على الخير وصرفهم عن مضار الاهواء المنحرفة

أما (النفس الشهوانية) فالطريق إلى قمعها ان يتذكر الانسان في اوقات شهواته وعند شدة العزم الى لذاته أنه يريد تذليل نفسه الشهوانية فيعدل عما تاقبت نفسه اليه من الشهوة الرديئة الى ما هو مستحسن من جنس تلك الشهوة ومتفق على ارتضائه ويقتصر عليه . فان لم تنكسر شهواته يُعلمها ويعيدها فان سكنت انتصر والا عاود الفعل من الوجه المستحسن فانه اذا فعل ذلك وكرره كفت النفس واذا استمر عنى هذا الحال ألقت هذه العادة وتآسست بها واستوحشت مما سواها . وينبغي لمن اراد قمع نفسه الشهوانية ان يكثر من مجالسة الزهاد والرهبان والنسك واهل الورع والواعظين ويلتزم مجالس الرؤساء واهل العلم فان هؤلاء وخاصة رؤساء الدين يُعظمون من كان معروفاً بالعبقة ويستردون من كان فاجراً منهم كماً . فجالسته وملازمته لهذه الجالس تضطره الى التصون والتعفف والتحمل لذوقهم لئلا يستزروه ويفضوا منه ويلحق برتبة من يُعظم في المحافل والمجالس

وينبغي له ايضاً ان يُديم النظر في كتب الاخلاق والسياسة واخبار الزهاد والرهبان والنسك واهل الورع ويتجنب مجالس الخلفاء والسفهاء والمنهمكين ومن يكثر المزمل واللعب . وحينئذ يلحق برتبة من يُكرم ويُعظم في المحافل . واكثر ما يجب له ان يتجنب السكر فانه مما يثير نفسه الشهوانية ويُتوينا ويحماها على التهلكة وارتكاب الفواحش والمجاهرة بها . .

وينبغي لمن اراد قمع نفسه الشهوانية ان يقل من استماع الغناء وخاصة من النساء المتصنعات والشبان والظرفاء فان السماع قوة عظيمة في اثار الشهوة أما الطعام فينبغي ان تعلم ان غايته هو الشبع لدفع ألم الجوع . وفاخر الطعام ودنيئه جميعهما مشبعان فليس للجبانة في

تجويد الطعام الكثير حفظً ولا فائدة . والأولى هو التوسط في انواع المأكَل وان يكون من الجنس الذي نشأ عليه الانسان واعتاده وألفه . . . وطريق التدرُّج الى الاقتصاد في الطعام هو ان يُبادر ذو الشهوة الى اي شيء وجدّه من المأكَل فان كان المشتهى الذي تأقت نفسه اليه حُلواً فالى اي حلاوة وجدّها وان كان غير ذلك فالى ما يشتهيه من الطعام فانه اذا تناول الانسان من ذلك تكراراً وشبع منه سكنت شهوته وكفت نفسه بعد ذلك

وينبغي لمن احبّ العفة ان يكون ابدًا متيقظاً ذاكرًا لا يلحق الفاجر والنهم والشهره والمتهتك من القباحة والعار في الدنيا جاءلاً ذلك ديدنه وشعاره ومداماً على ذكره . فان نفسه حينئذ تبغض الشهوات الرديئة وتشتاق الى التعفف والقناعة وتطرب عند العدول عن الفواحش مع القدرة عليها وترتاح لما يُنشر عنها وما يبلغها عن الناس من الشناء الجميل على صاحبها . فهذا هو طريق رياضة النفس الى قهر القوة الشهوانية وتذليلها وقمعها اعني طريق الارتياض بالاعادات المحمودة المرضية فيما يتعلّق بالشهوات والذات الدنيئة

فأما (النفس الغضبية) فانّ طريق قمعها وتذليلها هو ان يصرف الانسان همته الى تفقد السفهاء الذين يسرع اليهم الغضب في اوقات طيشهم وحدتهم ويلاحظ تسفّهم على اخصامهم وعقوبتهم لخدمهم وعبيدهم فانه يشاهد اذ ذاك منظرًا شنيعاً يأنف منه الخاص والعام . وان يتذكّر في اوقات غضبه وعند جنائات خدمه وعبيده ووثوب إخوانه واولدائه في جميع محاوراته ومعاملاته ما شاهده من أولئك . فانه اذا تفكّر فيما كان استخفه منهم فتنكسر بذلك سورة غضبه ويحجم عما همّ بالاقدام عليه من السبّ والوثوب فان لم يكف بالكلية قصر ولم ينته الى غاية الفحش

وينبغي لمن أراد ان يقهر نفسه الغضبية ان يتذكر في أوقات غضبه على من يؤذيه او يتجنى عليه أنه لو كان هو الجاني ما الذي كان يستحق ان يُقَال به على جانيته فإنه بهذا الفعل يعتقد انَّ دَرَكَ تلك الجناية وذلك الأذى يسيرٌ جداً . فاذا اعتقد ذلك كانت .قابلته للجاني المؤذي بحسب اعتقاده خفيفةً وحينئذ لا يُسرف في الانتقام ولا يُفحش في الغضب فتى فعل ذلك دائماً وجعله ديدناً وتفقد معائب السفهاء .ومن يُسرع اليه الغضب لم يُبعد ان تنكسر نفسه الغضبية وتنقاد اليه واذا استمر على هذا العمل مدة صار له خلقاً وعادةً

وينبغي لمن رعب في تذليل قوته الغضبية ان يتجنب حمل السلاح في مجالس الشراب وحضور مواضع الفتن ومقامات الحروب وفي مجالسة الاشرار ويتجنب معاشرتهم ومخالطة الشرط فان هذه المواضع تُكسب قساوة القلب وتغلظه وتعدمه الرأفة فتشدد اذلك القوة الغضبية . فاذا اراد تذليلها وتسكينها يجب ان يجعل مجالسته لاهل الوفاق والشيخ والروساء والافاضل ومن يقل غضبه يكثر حلمه ووقاره

وينبغي له ان يتجنب المسكر من الشراب فإنه يهيج القوة الغضبية اكثر مما يهيج الشهوانية . . .

وينبغي لمن اراد تذليل قوته الغضبية والشهوانية معاً ان يستعمل في جميع ما يفعله الفكر ولا يُقدم على شيء الا بعد ان يُروى فيه ويجعل الفكرة واتباع الرأي ديدنه وعادته فان الرأي وجودة الفكر يُقبحان له السَّعة وسرعة الغضب والانهماك في الشهوات واتباع اللذات . فاذا استقبح ذلك احجم عنه وعدل الى ما يقتضيه الرأي والفكر وان لم يرتدع بالكلية لا بُدَّ ان يؤثر فيه ذلك فيقتصر عما يريد التسرع اليه

وملاك الامر في تهذيب الأخلاق وضبط القوة الشهوانية والقوة

الغضبية هي القوة الناطقة فإن بهذه القوة تكون جميع السياسات فاذا كانت قوية متمكنة من صاحبها امكنه ان يسوس بها قوته الباقيتين ويكف نفسه عن جميع القبائح ويتبع ابداً محاسن الاخلاق واذا لم تكن قوية في صاحبها كانت مغمورة خافية

فاول ما ينبغي ان يعتمد في سياسة اخلاقه هو ان يروض هذه القوة . وترويضها اما يكون بالعلوم العقلية فانه اذا نظر في هذه العلوم ودقق النظر فيها ودرس كتب الاخلاق والسياسة وداوم عليها تيقظت نفسه وتنبهت من شهواتها وانتعشت من خمولها واحست بفضائلها وانفتحت من رذائلها لان هذه القوة اما تضعف وتضعف اذا عدمت الفضائل والمناقب واستوت عليها الرذائل . اما اذا اقتنت الفضائل واكتسبت الآداب تيقظت من عشتها واثارت من سكرها وقويت بعد ضعفها . وفضائل هذه القوة هي العلوم العقلية وخاصة ما دق منها فاذا ارتاض الانسان بها شرفت نفسه وعظمت همته وقوي فكره وتمكن من نفسه وملك اخلاقه وقدر على اصلاحها وانقاد له طبعه وسهل عليه تهذيبه وأذعن له القوة الغضبية والشهوانية وهان عليه قعهما وتهذيبهما

واول ما ينبغي ان يبتدي به من يجب سياسة اخلاقه هو النظر في كتب الاخلاق والسياسات ثم الارتياض بعلوم الحقائق فان اشرف ما يكون للنفس إدراكها حقائق الامور واطلاعها على هيئات الموجودات فتي شرفت نفس الانسان وعلت همته رقي الى مراتب الفضل

ومما يصلح النفس الناطقة ويقويها ايضاً مجالسة اهل العلم ومخالطتهم والافتداء باخلاقهم وعواندهم وخاصة اصحاب علوم الحقائق والمتيقظون منهم المستعملون في جميع امورهم ما تقتضيه علومهم وتوجه عقولهم اما تميز عادات النفس الناطقة واستعمال ما حسن فيها وأطراح ما

قبح فأنما يمكن ويتسهل اذا راض الانسان نفسه الناطقة . فأنها اذا ارتاضت بالعلوم الحقيقية وتيقظت وتشرفت أنفت من العادات المستقبحة وتزهدت عن التدنيس بها فيهن حينئذ على الانسان تجب ما يستكره من العادات ويغلب عليه استحسان الاخلاق الحميدة الجميلة والتخلق بها

فقد تبين من جميع ما ذكرناه ان طريق الارتياض بالاخلاق المحمودة والتصنع لاعتيادها واتباع المحمود المُرزي منها وترك المذموم المُستقبح وتذليل قوة الشهوة الغضبية وضبطها وقهرها هو اصلاح القوة الناطقة وتقويتها وتحليمها بالفضائل والآداب والمحاسن فان ذلك هو آلة السياسة ومركب الرياضة

ومن يتمكن من اكتساب العلوم العقلية والإيمان فيها وتغذر عليه ذلك فليبدل جهده في تدقيق الفكرة ومُهاذلة النفس ويصور الفرق ما بين عادتيه القبيحة والجميلة وينظر اليهما احدى عليه وانفع وايهما اجدر عاقبة وأبقى على الأيام فإنه اذا صدق ما تأكدته نفسه وجد ان شهواته ولذاته انما هي مدة وقت استعمالها فقط اما بعد مفارقتها فليست بباقية عليه ولا نافعة له ويجد عارها وشينها باقياً الى الدهر . متداولاً فيما بين الناس يُعاب به ويُزرى عليه . وكذلك في شدة الغضب والاسراع الى الانتقام والسب والفحش فتى انحلت عمرته وسكنت ثورته تأمل امره فرائى ان ما فعله كان قبيحاً ولم يُجده مُجدياً ولا مفيداً وقد صار ما فعله وقت الغضب نقيصة يُوسم بها ومعيمة يُسب عليها وربما ارتكب حال الغضب جنائيات كثيرة يُعاقب عليها ويؤدب من اجلها . كذلك العادات المكروهة في النفس الناطقة هي ايضاً غير نافعة ولا مُجدية للانسان نفعاً كالحسد مثلاً والحق والحُبث وامثال هذه اذ لا ياتمفع بها صاحبها وان انتفع كان شراً منفعته ومع ذلك فهي مضرّة له لان من تشرّر قصده الناس بالشر

واستعدوا لِأَذْيَتِهِ وتعمَّروا لِلإِضرارِ بِهِ وتوقَّوه واحترزوا مِنْهُ وَكروهوا
نفعُهُ وقصروا عَلَيْهِ وجوه الخير . . . فإذا حاسب الإنسان نفسه وأجاد فكرته
وتميَّزه عَالِمٌ أَنَّ الضررَ فِي مساوئِ الأخلاقِ أَكْثَرُ مِنَ النفعِ بِهَا وَأَنَّ الَّذِي
يَعُدُّهُ فِيهَا نفعاً فإِيسَ هُوَ بِنفعٍ عَلَى الحَقِيقَةِ وإذا كَانَ نفعاً فَهُوَ يَسِيرٌ جَدّاً
وعِيرٌ باقٍ وَلَا مُستمرٌّ وَأَنَّ هَذَا الِيسِيرَ الَّذِي يَعُدُّهُ نفعاً لَا يَفِي بِالضررِ
الكثيرِ والعارِ الدائمِ الْمُتَّصِلِ . . .

ويُذْغِي مَنْ ارادَ سِياسَةَ أَخلاقِهِ أَنْ يَعملَ عَرْضُهُ مِنْ كُلِّ فَضِيلَةٍ غَايَتِهَا
وَنِهَايَتِهَا وَلَا يَقْنَعُ مِنْهَا بِأَدْنَى دُونَ الْعَالِيَةِ وَلَا يَرْضَى إِلَّا بِأَعْلَى دَرَجَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا جَعَلَ
ذَلِكَ عَرْضَهُ كَانَ حَرِيّاً أَنْ يَتَوَسَّطَ فِي الْفَضَائِلِ وَيَبْلُغَ فِيهَا رُتْبَةً مُرضِيَةً
أَنْ فَاتَتْهُ الدَّرَجَةُ الْعُلْيَا . . . وَأَمَّا أَنْ قَنَعَ بِالتَّوَسُّطِ يَأْمَنُ أَنْ يَقْصُرَ عَنْ بُلُوغِهِ
فَيَبْقَى فِي أَدْنَى الْمَرَاتِبِ وَيَفُوتَهُ الْمَطْلُوبُ وَلَا يَطْمَعُ أَبَداً فِي التَّامِّ
فَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ هُوَ طَرِيقُ الْارْتِياضِ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَمِنْهَجُ
التَّدْرِجِ فِي مَحْمُودِهَا وَكَيْفِيَّةُ تَهْذِيبِهَا فَإِذَا اخَذَ الْإِنْسَانُ بِتَدْرِيبِ نَفْسِهِ بِهِ
وَأَكْثَرَ مِنْ مُرَاعَاتِهِ وَتَعَهُّدِهِ صَارَتْ لَهُ الْفَضَائِلُ دِيدَنًا وَالْمَحَاسِنُ خَلْقًا
وَطَبْعًا

هَذَا وَقَدْ بَقِيَ عَلَيْنَا أَنْ نَذْكُرَ أَوصافَ الْإِنْسَانِ التَّامِّ الْجَامِعِ لِمَحَاسِنِ
الْأَخْلَاقِ فَنَقُولُ : أَنَّ الْإِنْسَانَ التَّامَّ هُوَ الَّذِي لَمْ تَقْنَعْهُ فَضِيلَةٌ مِنَ الْفَضَائِلِ
وَلَمْ تَشْنَعْهُ رَذِيلَةٌ مِنَ الرَّذَائِلِ وَهَذَا الْحَدُّ قَلَمًا يَنْتَهِي إِلَيْهِ إِنْسَانٌ وَإِذَا انْتَهَى
إِلَيْهِ اقْتِرَاضًا كَانَ أَشْبَهَ مِنْهُ بِالنَّاسِ . وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ مَضْرُوبٌ بِأَنْوَاعِ
النَّقْصِ مُسْتَوِلٍ عَلَى طَبْعِهِ مَضْرُوبٌ الشَّرِّ وَبَنَاءٌ عَلَى ذَلِكَ فَقَلَمًا يَخْلُصُ مِنْ
جَمِيعِهَا حَتَّى تَسْلَمَ نَفْسُهُ مِنْ كُلِّ عَيْبٍ وَمُنْقَصَةٍ وَتُحِيطَ بِهِ كُلُّ فَضِيلَةٍ
وَمُنْقَبَةٍ حَسَنَةٍ . فَالتَّامُّ وَإِنْ كَانَ عَزِيزًا بَعِيدَ التَّنَاولِ إِلَّا أَنَّهُ مُمَكِّنٌ وَهُوَ
غَايَةُ مَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ . فَإِذَا صَدَقَتْ عَزِيمَتُهُ وَاعْطَى الْجَهْدَ حَقَّهُ كَانَ

ممكناً له ان ينتهي الى الغاية المقصودة المنتهى ، هو لها تلك التي تسمى نفسه اليها

إمّا تفصيل ذلك هو ان يكون مُتَقَدِّداً لجميع اخلاقه متيقِّظاً لساثر معايبه متحرِّزاً من دخول نقصٍ عليه مُستَعْمِلاً لكلّ فضيلةٍ مُجْتَهِداً في بلوغ الغاية عاشقاً لصورة الكمال مستلذاً بحاسن الاخلاق . متيقِّظاً لمذموم العادات مُعْتَنِياً بتهديب نفسه غير مُسْتَكْرِهاً يقتنيه من الفضائل مُستَعْظِماً لليسير من الرذائل مُسْتَصْغِراً للرُتْبة العليا مُسْتَحْقِراً للغاية القصوى يرى التام دون محله والكمال اقلّ اوصافه . .

فما أولى من نظر في هذه الاقوال وتصفّحها وفهم مضمونها وتدبّرها واخذ نفسه باستعمال ما تبين في فصوله وساق اخلاقه على التطرّق الى ما فُتِنَ في ابوابه واجتهد كلّ الاجتهاد في تكميل نفسه واستفرغ غاية الوسع في طلب التّام . وما اقبح النقص بالقدر على التّام والعجز عن المُقَدَّر



الفصل السادس

في تنسيق الخطابة وبيان القضية والقباس

البحث الاول

في مبادئ الخطابة والافتتاحات

(من كتاب الصناعتين لآل هلال العسكري بتصرف)

(راجع الصفحة ٨٨-٩٨ من علم الخطابة)

قال بعض الكتّاب : أمعاشر الكتّاب أحسنوا الابتداءات فانهم دلائل البيان . وذلك ان يجعل الخطيب فاتحة كلامه وأوله دليلاً على المقصود الذي دعاه لإلقائه فينظر الى الغرض المطلوب فيجعل التّحميد او الدّعاء او التّضمن شعراً بذلك فأنه من اعلى مراتب البلاغة . وانما خُصّت الابتداءات بالاختيار لانها اول ما يطرق السمع من الكلام . فاذا كان الابتداء موثقاً بديعاً رشيقاً لائقاً بالمعنى الوارد بعده توفّرت الدّواعي للاستماع . ما يجي بعده فيقرع اسماعهم شيء بديع ليس لهم بثله عهد فيرغبون ان يستمعوا ما بعده لفهمه . ولذا جعل الكتّاب والواعظون اكثر الابتداءات بالحمد لله لانّ النفس تتشوّق للشّاء على الله فهو داعية الى الاستماع . وقد قيل : كل كلام لا يُبتدأ فيه بالحمد لله فهو ابتداء حقيقة . هذا الباب ان يُجعل مطلع الكلام من الخطب او الرّسائل او

الشعر دالاً على المعنى المقصود من ذلك الكلام إن فَتَحاً فَتَحاً وَإِنْ كَانَ هُنَاءَ فَهِنَاءَ أَوْ كَانَ عِزَاءَ فِعْزَاءَ وَكَذَلِكَ يَجْرِي الْحُكْمُ فِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَعَانِي . وَفَانْدَتُهُ أَنْ يُعْرَفَ مِنَ الْكَلَامِ مَا الْمُرَادُ بِهِ وَيُسْتَفْتَحُ الْمُتَكَلِّمُ أَوَابَ الْإِسْمَاعِ وَيَسْتَحْضِرُ الْأَذْهَانَ لِلِاسْتِمَاعِ . وَهَذَا الشَّعْبُ عَظِيمُ النِّفْعِ لِمَنْ حَقَّقَهُ وَلَا يُفْتَحُ بَابُهُ إِلَّا بِطَرَقَةٍ وَقَدْ يُسَمَّى أَيْضاً هَذَا النُّوعُ بِبِرَاعَةِ الْإِسْتِمْلَالِ (وَسَيَأْتِي عَنْهُ الْكَلَامُ فِي الْقِسْمِ الثَّانِي مِنْ هَذَا الْمَجْمُوعِ عِنْدَ الْكَلَامِ عَنِ الشَّعْرِ)

البحث الثاني

في القضية والقياس

(من كتاب شرح مطالع السعود وكتابات أبي البقاء والشفاء لابن سينا باختصار)

(راجع الصفحة ١٠٩ - ١٢٨ من الجزء الثاني من علم الأدب)

القَضِيَّةُ قولٌ يُصَحُّ أَنْ يُقَالَ لِقَائِلِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ فِيهِ أَوْ كَاذِبٌ . وَهِيَ مَجْمُوعُ الْمَعْلُومَاتِ الْأَرْبَعَةِ : وَهِيَ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَالْمَحْكُومُ بِهِ وَالنِّسْبَةُ الْحُكْمِيَّةُ وَالْحُكْمُ . وَإِدْرَاكُ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ تَصْدِيقٌ . وَالْقَضِيَّةُ أَمَّا حَمَلِيَّةٌ وَأَمَّا شَرْطِيَّةٌ . قَالُوا : أَنْ كَانَ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَالْمَحْكُومُ بِهِ قَضِيَّتَيْنِ عِنْدَ التَّحْلِيلِ أَيْ عِنْدَ حَذْفِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْعِلَاقَةِ بَيْنَهُمَا مِنَ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ سُمِّيَتْ شَرْطِيَّةً وَالْأُخْرَى حَمَلِيَّةً . فَإِنَّ قَوْلَنَا مَثَلًا : (زَيْدٌ نَائِمٌ) قَضِيَّةٌ حَمَلِيَّةٌ . لِأَنَّ طَرَفَيْهَا مُفْرَدَانِ عِنْدَ التَّحْلِيلِ وَيُسَمَّى الطَّرْفُ الْأَوَّلُ مِنَ الْقَضِيَّةِ الْحَمَلِيَّةَ وَهُوَ الْمَخْبَرُ عَنْهُ مَوْضُوعًا وَالثَّانِي مَحْمُولًا . وَقَوْلُنَا : (أَنْ كَانَتْ الشَّمْسُ

طالعة فالنهار موجود) قضيةٌ شرطيّةٌ . لأنّه اذا حذفنا (إن والفاء) الموجبتين للربط بقي : (الشمس طالعة) و (النهار موجود) وهما قضيتان . والقضية الحملية اما شخصيةٌ وهي التي يكون المحكوم عليه فيها جزئياً مُعيناً كقولك : زيدٌ كاتب . واما كُليّةٌ وهي التي يكون المحكوم عليه فيها كلياً يشمل جميع افراد الموضوع . وتكون كلاهما اما موجبةً واما سالبةً . وانما يُحكم في القضية الشرطيّة على التعليق وهو وجود احدى قضيتيها مُعلّقٌ على وجود الاخرى او على نفيها وهي قسمان : مُتصلة وهي التي يُحكم فيها بازوم قضيةٍ أخرى او لازوماً وهي التي تُوجب الملازم بين جزئيهما نحو : لو كان في السماء والارض آلهةٌ الا الله لفسدتا . ومنفصلةٌ وهي التي يُحكم فيها بامتناع اجتماع قضيتين فاكثُر في الصدق وهي التي جُزءاها مُتعاقدان نحو : العالم اما قديمٌ او حادثٌ . ويُسمّى الطرف الاول من القضية الشرطيّة مُقدّماً والثاني تالياً . ولا بُدّ من رابطٍ بين الموضوع والمحمول

وللقضية اقسامٌ غير هذه . منها (القضية البسيطة) وهي التي حقيقتها او معناها إما ايجابٌ فقط نحو : كلُّ انسان حيوانٌ بالضرورة . واما سالبٌ فقط نحو : لا شيءٌ من الانسان بجبرٍ بالضرورة . ومنها القضية المركبة وهي التي حقيقتها مُلتزمةٌ من ايجابٍ وسلبٍ معاً نحو : كلُّ انسان ضاحكٌ لا دائماً . ومنها (القضية النظرية) وهي التي يُسأل عنها تُسمّى مسألةً . ومن حيث يُطلب حصولها مطلباً . ومن حيث تُستخرج من البراهين نتيجةً . ومن حيث يُبتنى عليها شيءٌ أصولاً . ومن حيث انها منطبقةٌ على جزئيات موضوعة تتعرّف احكامها منها قاعدةٌ . ومن حيث يتألف منها الحجة مُقدّمةٌ وقضيةٌ . ومن حيث تحتل الصدق والكذب خبراً



البحث الثالث

في القياس واقسامه وانواعه

(من كتاب النجاة لابن سينا والكميَّات لابي البقاء)

(راجع الصفحة ١١٠-١٢٨ من عالم الخطابة)

وامَّا القياس فهو قولٌ . وولفٌ . من قضايا اذا وضعت لزوم عنها بذاتها لا بالعرض قولٌ آخر اضطراراً كقولنا : (العالم متغيرٌ وكلُّ متغيرٍ حادثٌ) فأنه . وولفٌ . من قضيتين ولزم عنها انَّ العالم حادثٌ وهو القياس العقلي والمنطقي . والقول الآخر يُسمَّى مطلوباً قبل اقامة الدليل عليه . ونتيجة بعد تركيب القياس له واقامة الدليل عليه ويُسمَّى بالردف ايضاً . وموضوع النتيجة هو الحد الاصغر والمحكوم فيها هو الحد الاكبر . وما كرّر في القضيتين الاولين يُسمَّى حدّاً اوسط . ويدعون القضية المشتعلة على الحد الاكبر مقدّمة كبرى والمشتعلة على الحد الاصغر مقدّمة صغرى . ومجموع المقدّمة الصغرى بالكبرى في القياس يُعرَف بالضرب . ونسبة الحد الاوسط الى الاصغر والاكبر هو الشكل . واشكال القياس اربعة لانَّ الاوسط ان كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو (الشكل الاول) كقولك : كل بدعة ضلالةٌ وكل ضلالةٌ في النار فكل بدعةٌ في النار . وشرط انتاج هذا الشكل ايجاب الصغرى وكليّة الكبرى وهو يختص بانه يُنتج الموجبة الكليّة . وباقى الاشكال لا ينتج الموجبة الكليّة بل امّا موجبة جزئية او سالمة . وان كان الحد الاوسط محمولاً في الصغرى والكبرى فهو (الشكل

(الثاني) كقولك : كلُّ انسانٍ حيوانٌ ولا شيء من الجماد بحيوان فلا شيء من الجماد بانسانٍ . وكقول البعض : كلُّ غائبٍ مجهول الصفة وكلُّ ما يصحُّ بيعه ليس بمجهول الصفة . فالنتيجة كلُّ غائبٍ لا يصحُّ بيعه . وشرط انتاجه اختلاف مقدّمته في الايجاب والسلب وكلّية كبراهُ ومن خواصه انه لا يُنتج الا سالبة . وان كان الاوسط موضوعاً في الصغرى والكبرى فهو (الشكل الثالث) نحو : كلُّ انسان حيوانٌ وكلُّ انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق . وشرطُ انتاجه ان تكون صغراهُ موجبةً وان تكون احدى مقدّمته كلّيةً ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الا جزئية . وان كان الحدُّ الاوسط عكس الاول بأن يكون موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو (الشكل الرابع) كقولك : كلُّ انسانٍ حيوانٌ وكلُّ ناطق انسانٌ فبعضُ الحيوان ناطقٌ

والقياس يُقسم الى كامل وغير كامل فالقياس الكامل هو القياس الذي يكون لزوم ما يازم عنه بيناً عند وضعه فلا يحتاج ان نبين ان ذلك لازمٌ عنه . والغير الكامل هو الذي يازم عنه شيء ولكن لا يكون بيناً في اول الامر ان ذلك يازم عنه . بل اذا أُريد ان نبين ذلك بُين بشيء آخر لكنه غير خارج من جملة ما قيل بل اما نقيض ما قيل او عكسه او تغيير شيء منه واقتراضه . والقياس اما ان يكون ما يازمه ليس هو ولا نقيضه مقولاً فيه بالفعل بوجه بل بالقوة ويُسمّى قياساً اقترانياً كقولك : كلُّ جسمٍ مؤأفٌ وكلُّ مؤأفٍ مُحَدَثٌ . سُمي به لاقتران الحدود فيه . واما ان يكون ما يازمه هو او نقيضه مقولاً فيه بالفعل ويُسمّى قياساً استثنائياً كقولك : ان كانت النفس لها فعلٌ بذاتها فهي قائمةٌ بذاتها لكن لها فعل بذاتها فهي قائمةٌ بذاتها

البحث الرابع

في ملحقات القياس

(من كتاب شرح المطالع وشرح الشمسية والكليات لابي البقاء)

(راجع صفحة ١٢٣-١٢٨ من علم الخطابة)

ولاقسام القياس ملحقات أخر يُقسم اليها . (أوّلها) القياس المركّب وهو قياس رُكّب من مقدّمات يُنتج مقدّمتان منها نتيجة وهي مع المقدّمة الاخرى نتيجة أخرى ولا تزال نتائج بعضها مقدّمات لبعض الى ان يحصل المطلوب . فان صرّح بنتائج تلك الاقيسة سُمي موصول النتائج لوصل تلك النتائج بالمقدّمات كقواك : كلُّ كاتب انسان وكلُّ انسان حيوان فكلُّ كاتب حيوان . وكلُّ حيوان ذو حسّ . وكلُّ ذي حسّ جسمٌ فكلُّ كاتب جسمٌ . وان لم يُصرّح بنتائج تلك الاقيسة سُمي مفصول النتائج ومطوياً كقولك : كلُّ كاتب انسانٌ . وكلُّ انسان حيوانٌ . وكلُّ حيوان ذو حسّ . وكلُّ ذي حسّ نامٍ . وكلُّ نامٍ جسمٌ فكلُّ كاتب جسمٌ . (والثاني) قياس الخلف . وهو قياس استثنائي يُقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه كما اذا قيل كلُّ نباتٍ نامٍ ولا شيء من الجهاد بنامٍ فلا شيء من النبات يجادٍ . فيقال لو لم يكن المطلوب حقاً اي لا شيء من النباتات يجادٍ لصدّق نقيضه اي بعض النبات جادٌ . لكن لو كان هذا النقيض حقاً لما صدق كون كل نبات نامياً . وقد سُمي هذا القياس خلفاً لانّ المتمسك به يُثبت مطاوبه من خلفه اي من ورائه . (والثالث) قياس الاستقراء وهو قول مؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات

الحكم الكلبي . ويُجذ أيضاً الحكمُ على كلي لوجوده في أكثر جزئياته وقيل أيضاً : هو تصفُّح الجزئيات لإثبات حكم كلي . ثم الاستقراء قسماً (تام) ويسمى قياساً مقسماً وهو ان يُستدلَّ بجميع الجزئيات ويُحكم على الكل وهو قليل الاستعمال كما يقال : كل جسم اماً حيوان او نبات او جماد وكل واحد منها . متحيز فينتج ان كل جسم متحيز وهو يُفيد اليقين . (وناقص) وهو ان يستدل باكثر الجزئيات فقط ويُحكم على الكل وهو قسيمُ القياس ولذا عدوه من لواحق القياس وتوابعه وهو يُفيد الظنَّ كقولنا : كل حيوان يتحرك فكُّه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس والحمار والبق وغير ذلك مما تتبناه كذلك . فأنه يُفيد الظنَّ بجواز التخلف كما في التماسح . (والرابع) قياس التمثيل وهو اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر اعني مُشترك بينهما . وثر في ذلك الحكم كقولك : العالم مؤلف فهو مُحدث كالمدينة لان كليهما مركب من اجزاء . وهو يُقسم الى تمثيل قطعي يُفيد اليقين والى غير قطعي يُفيد الظنَّ

اماً انواع القياس فخمسة : (احدها) القياس البرهاني وهو ما رُكِب من مقدمات يقينية كقولك : زيد انسان فهو قابل العلم . (والثاني) الجدلي وهو ما رُكِب من مقدمات مشهورة يُسلم بها الخصم ولا يقوى على انكارها لشهرتها بين الجمهور نحو : العالم متغير فهو مُحدث . (والثالث) الخطائي وهو ما رُكِب من مقدمات مقبولة يُراد بها ترغيب السامع او ترهيبه نحو : الصلاة برّ فهي منجاة للانسان . وإهمالها معصية فهو مهلك . (والرابع) الشعري وهو ما رُكِب من مقدمات مخيلة تُؤثر في النفس سطاً او قبضاً صادقة كانت او كاذبة نحو : الخمر قرمزية ساطعة فهي تُبهج النظر او هي مُرة مهوعة فهي تُزعج النفس . (والخامس) المغالطي وهو ما رُكِب من مقدمات كاذبة شبيهة بالصادقة كقولك عن برج

الاسد: هذا اسدٌ فهو يزأرُ. والعُمدَةُ في الخطابة على البرهان الخطابي أي
ذِي المَقْدَمَاتِ المقبولة

البعث الخامس

في القياسات المستعملة في الخطابة واخصها القياس الاضاري

والتمثيل

(١٠ تلخيص خطابة ارسطو لان رشد)

(راجع الصفحة ١١٦-١٢١ من الجزء الثاني من علم الادب)

نقول ان الاقاويل التي يكون بها الاثبات والابطال كما انها في
صناعة الجدل صنفان: احدهما الاستقراء وما يُظنُّ به اَنَّهُ استقراء والصنف
الثاني القياس وما يُظنُّ به اَنَّهُ قياسٌ كذلك الاقاويل المُثبتة في الصناعة.
والمُبْطَلَة صنفان: احدهما شبيهٌ بالاستقراء وهو المثال والآخر شبيهٌ بالقياس
وهو الضمير. والضمير الذي يُظنُّ به اَنَّهُ ضميرٌ وليس بضميرٍ يُشبه الذي
يُظنُّ به هنالك اَنَّهُ قياسٌ وليس بقياس. وكذلك المثال الذي يُظنُّ به
اَنَّهُ مثالٌ وليس بمثال يُشبه الاستقراء الذي يُظنُّ به اَنَّهُ استقراء وليس
باستقراء. فالضمير هو القياس الخُطْبِيُّ والمثال هو الاستقراء الخُطْبِيُّ.
والخطباء اذا تَوَقَّعُوا امرهم ظهر انهم يفعلون جميع التصديقات التي
تكون بالقول بهذين الصنفين اعني اَمَّا بالمثال وَاَمَّا بالضمير. وذلك انهم
يؤمنون بفعلهم هذا ان يتشبهوا بالاستقراء والقياس. والذي يفعلون من

ذلك انما يفعلونه بما هو مثال في الحقيقة او بما يُظنُّ به اِنَّه كذلك . وتبيَّن في كتاب القياس انَّ كلَّ تصديق انما يكون بالقياس وانَّ الاستقراء والمثال انما يُفيدان التصديق بما فيهما من قوَّة القياس . فاما ما هو القياس وما الفصل بينه وبين البرهان فقد قيل في كتاب الجدل وقد تبين هنالك ايضاً الفرق بين القياس والاستقراء . والاستقراء والمثال يشتركان في انَّ كليهما يُثبتان انَّ هذا الشيء موجودٌ كذا او غير موجودٍ كذا من اجل وجود ذلك الشيء او لا وجوده في شبيهه . والضمير والقياس يشتركان في انَّ كليهما قولٌ يوضع فيه شيء فيلزم عنه شيء آخر . واذا كان الامر هكذا فهو بينُ انَّ في كل واحدٍ من هذين الجنسَيْن من القول نوعاً خطيبياً ونوعاً جدلياً ونوعاً برهانياً ونوعاً سوفسطائياً . فانه كما يوجد الاستقراء والقياس في هذه الصنائع كذلك يوجد في الخطابة المثال والضمير وانما يُختلف في هذه الصنائع كذلك يوجد في الخطابة المثال والضمير وانما يُختلف في هذه الصنائع بجهة الاستعمال اعني في صناعة البرهان وصناعة الجدل . والقياس في الجدل او ثبوت من الاستقراء والمثال في الخطابة اقنع من الضمير لان الضمير يتطرَّق اليه العباد اكثر من تطرُّقه الى المثال وسبب هذا سنخبر به فيما بعد وكذلك كيف نستعمل هذه الاشياء . فاما الآن فينبغي ان نُحدِّد هذين الطريقتين من الاقتناع اعني الضمير والمثال فنقول : انَّ القول المَقنع اما ان يكون مقنعاً لواحدٍ من الناس او لجماعة من الناس او لاکثر الناس . وايضاً منه ما يكون اقناعه في امرٍ كليٍّ ومنه ما يكون في امرٍ جزئيٍّ . وكلا هذين منه ما يكون اقناعه بيناً بنفسه ومنه ما يكون اقناعه بغيره . والذي يكون اقناعه بغيره في الجزئيات فعلى مثال ان يقول القائل : انَّ كذا انما هو كذا لموضع كذا . مثل قول القائل : انَّ شراب السَّكَنْجَبِينَ ينفع فلاناً لانه محمومٌ . وهذا هو الذي

يُسَمَّى المثال . والمُتَعَمَّات التي هي مُقَنَعَةٌ عِنْدَ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ فَلَيْسَ تَسْتَعْمَلُهَا هَذِهِ الصَّنَاعَةُ لِأَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُتَنَاهٍ وَغَيْرُ مَعْلُومٍ عِنْدَ الْمُسْتَعْمَلِ لَهَا وَلِذَلِكَ لَيْسَتْ تَسْتَعْمَلُ هَذِهِ الصَّنَاعَةُ مِنَ الْمَقَدِّمَاتِ الْمَحْمُودَةِ اعْنِي الْمَقْبُولَةِ مَا كَانَ مَقْبُولًا عِنْدَ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ . وَتِلْكَ هِيَ الْآرَاءُ الْحَادِثَةُ لِلنَّاسِ عِنْدَ الشُّوقِ وَالْهَوَى بَلْ أَمَّا تَسْتَعْمَلُ الْمَحْمُودَ عِنْدَ الْأَكْثَرِ أَوْ الْجَمِيعِ عَلَى مِثْلِ مَا تَسْتَعْمَلُهُ صِنَاعَةُ الْجَدَلِ . وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ هَكَذَا فَالَّذِي يَفْتَرِقُ بِهِ الْقِيَاسُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي صِنَاعَةِ الْجَدَلِ أَوْ فِي صِنَاعَةِ الْبَرَهَانِ مِنَ الضَّمِيرِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ أَنَّ الْقِيَاسَ يُرَتَّبُ التَّرْتِيبَ الَّذِي يَكُونُ بِهِ الْقَوْلُ مُنْتَجَبًا بِالضَّرُورَةِ . وَأَمَّا الضَّمِيرُ فَإِنَّهُ تَتَرَتَّبُ مَقَدِّمَاتُهُ التَّرْتِيبَ الَّذِي هُوَ مَعْتَادٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ أَنْ يُقْبَلَ . وَذَلِكَ هُوَ بِخِلَافِ التَّرْتِيبِ الصَّنَاعِيِّ فَإِنَّ النَّاسَ يَسْتَرِيحُونَ بِالْقَوْلِ اللَّازِمِ عَنِ الْقَوْلِ الصَّنَاعِيِّ وَيُرُونَ أَنَّ ذَلِكَ أَمَّا لَزِمَ مِنْ جِهَةِ الصَّنَاعَةِ لَا مِنْ جِهَةِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ . وَإَيْضًا فَإِنَّ التَّرْتِيبَ الصَّنَاعِيَّ يَقْتَضِي أَنْ يُصْرَحَ فِيهِ بِجَمِيعِ الْمَقَدِّمَاتِ الضَّرُورِيَّةِ فِي بَيَانِ ذَلِكَ الْمَطْلُوبِ وَالْجُمْهُورُ لَا يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَفْهَمُوا لُزُومَ النَتِيجَةِ الَّتِي تَلْزَمُ عَنْ مَقَدِّمَاتٍ كَثِيرَةٍ . وَإَيْضًا فَإِنَّهُمْ لَا يُبَاعِدُونَ بَيْنَ النَتِيجَةِ وَالشَّيْءِ الَّذِي تَلْزَمُ عَنْهُ النَتِيجَةُ اعْنِي أَنََّّهُمْ لَا يَصْرَحُونَ فِي الْمَقَايِيسِ بِالْمَقَدِّمَتَيْنِ جَمِيعًا مَعَ النَتِيجَةِ بَلْ أَمَّا يَأْتُونَ بِمَقَدِّمَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ يُرَدُّوْنَهَا بِالنَتِيجَةِ . مِثْلَ أَنََّّهُمْ يَقُولُونَ : هَذَا يَدُورُ بِاللَّيْلِ فَهُوَ لَصٌّ . وَلَا يَقُولُونَ : كُلُّ مَنْ يَدُورُ بِاللَّيْلِ فَهُوَ لَصٌّ وَهِيَ الْمَقَدِّمَةُ الْكُبْرَى . وَإَيْضًا فَإِنَّ الضَّاهِرَ لَمَّا كَانَتْ تُصْنَعُ فِي الْأَكْثَرِ فِي الْأُمُورِ الْمُمْكِنَةِ وَذَلِكَ بَيِّنٌ فِي الْأُمُورِ الْمُشَاوِرَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ يُشِيرُ أَحَدٌ عَلَى أَحَدٍ بِأَمْرٍ ضَرُورِيٍّ الْوُجُودَ وَلَا مُتَمَتِّعٍ الْوُجُودَ وَكَانَتْ الْمَقَدِّمَةُ الْكُبْرَى فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْمَوَادِّ كَاذِبَةً بِالْجُزْءِ . لَمْ يَصْرَحُوا بِهَا فِي الْمَقَايِيسِ الَّتِي يَسْتَعْمِلُونَهَا فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ لِأَنَّهَا يُفْطَنُ لِكُذِبِهَا . وَإَيْضًا فَلَمَّا كَانَتْ الْمَقَايِيسُ الْحَيَّةُ الصَّنِيعَةُ فِي هَذِهِ

الصناعة انما هي احد صنفين : اما المقاييس التي تؤلف من المقدمات البينة اقناعها بنفسه واما من مقدمات تتبين مقدماتها بمقدماتٍ اخر تُخلطُ بها والا لم يتبين حمدها . فقد يلحق ضرورة في هذا الصنف الثاني ان يعسر تأليف المقدمات وترتيبها الترتيب الصناعي لمكان كثرة المقدمات وطول الزمان الذي يُصرَح فيه بجمعها وترتب ترتيباً صناعياً . وذلك الشيء لا يساعد عليه الحكماء بل يحملون المتكلم بين ايديهم ان يكون كلامه بسيطاً غير متكلف فيه صنعة على الجمهور في ذلك . فانه متى كان الكلام ليس على هذه الصفة كان غير مقنع . وذلك في الامرين اللذين يكون فيهما الاقناع اعني في ان الشيء موجود او غير موجود وفي انه اذا وجد محمود او غير محمود . وكذلك اذا استعمل التصديق بطريق أخذ الاشباه فاستقصي وجعل على طريق الاستقراء عرض العسر الذي وصفناه من الطول والكثرة . واذا كان هذا هكذا فاذن القياس الخطي وهو الضمير والمثال انما يكونان في الاشياء التي يكون فيها القياس والاستقراء باطلاق وتلك الاشياء مأخوذة بجال غير الحال التي أخذت بها في القياس والاستقراء . فاذا استعملت تلك الاشياء بالحال التي بين في كتاب القياس عاد المثال استقراء والضمير قياساً . واذا أخذت بهذه الحال التي ذكرنا عاد الاستقراء مثلاً والقياس ضميراً . وتلك الحال هي اخذ القياس والاعتبار بمقدمات قليلة وجيزة . فان الاقناع انما يكون اكثر ذلك بالمقدمات التي هي في غاية الظهور وحذف ما خفي منها وايضاً فان المحمود في هذه الصناعة ان يحذف اللازم عنه ويؤتى بالشيء الذي يلزم اذا أخبر باللازم والمازوء فكأنه قد ذكر الشيء مرتين فيكون هذراً في بادي الرأي . وعلى هذا فلا يُصرَح بالحد الاوسط في القياس الا مرة واحدة ولا في الاعتبار الا بشيء واحد فيكون القياس ضرورة ضميراً اي محذوفاً احدي

مقدمته . وهذا سُمي ضميراً اذ كانت احدهما مُضمرةً ويكون الاستقراء .
 ضرورةً تُمثِلًا

البُعث السادس

في مقدمات القياسات الخطبية

(من الكتاب نفسه)

(قال) ومقدمات القياسات الخطبية قد تكون ضروريةً وذلك في
 الاقل وتكون مُمكنةً وذلك في الاكثر لأن اكثر الفحص الجمهوري
 انما هو فيما يُمكن ان يكون بحالٍ ويُمكنُ الا يكون بتلك الحال .
 وذلك بين في الاشياء التي يُشار بها وذلك انّها كلها امورٌ مفعولةٌ للانسان
 لا ضروريةً الوجود ولا مُمتنعةً الوجود . والنتائج الضرورية فأنّها تكون
 بالذات عن مقدماتٍ ضروريةٍ والممكنة عن مقدماتٍ مُمكنة . والضاير
 منها ما يكون عن مقدماتٍ محمودةٍ ومنها ما يكون من الدلائل . واعني
 بالمقدمات المحمودة التي ليست دلائل . مثل أنّه ينبغي ان يُشكر المُنعم
 وان يُساء الى المُسيء . واعني بالدلائل الاشياء التي تدلُّ على وجود شيء
 لشيء . وهذان الصنفان من المقدمات يوجدان في المواد الضرورية والممكنة
 اعني المحمودات والدلائل . وايس يوجدان في الممكنة على الاكثر فقط بل
 وفي الممكنة على التساوي . وهي التي نسبتها الى المقدمات الممكنة على
 الاكثر نسبةً التي على الاكثر الى الضروري وهي نسبة الكل من البعض
 وذلك ان الصدق في الضرورية اعمُّ من الصدق في الممكنة على الاكثر
 اذ كانت الضرورية توجد لكل الموضوع والممكنة على الاكثر لا توجد
 لكله . وكذلك نسبة الممكنة على التساوي الى الممكنة على الاكثر هي

هذه النسبة اعني انَّ الممكنة على الاكثر تصدق من موضوعاتها على اكثر مما تصدق الممكنة على التساوي . والدلائل المأخوذة حدّاً اوسط منها ما هو اعمُّ من الطرف الاصغر واخصُّ من الاكبر ومنها ما هو اعمُّ من الطرفين . ومنها ما هو اخصُّ منهما . أمّا الذي هو اعمُّ من الطرف الاصغر واخصُّ من الاكبر فأنّه يأتلف ضرورةً في الشكل الأوّل . واذا كان في المادّة الممكنة على الاكثر فهو الذي يعرفه القدماء بالاشبه . ومثاله في المادّة الضروريّة : هذه انثى الحيوان لها لبنٌ فهي قد ولدت . وفي الممكنة على الاكثر : فلانٌ يُعدُّ السلاح ويجمع الرجال وليس قريبه عدوٌّ فهو يريد ان يعصي الملك . ومثال الممكنة على التساوي : فلانٌ قد تعب والمتعوب محمومٌ . فلانٌ محمومٌ . وهذا هو الذي يُعرف بالمشبه . وأمّا ما هو اعمُّ من الطرفين فأنّه يأتلف في الشكل الثاني ألا أنّه غير مُنتج ألا في بادي الرأي . مثال ذلك في المادّة الممكنة على الاكثر قول القائل : سُقراط يتنفّس متواتراً والمحموم يتنفّس متواتراً فسقراط محمومٌ . فهاتان المقدّمتان صادقتان والنتيجة قد تكون كاذبةً اذ قد يُمكن ان يكون تنفّس سُقراط متواتراً لموضع إحضاره . ولما كان ذلك خافياً على كثير من الناس اذا رأوا في امثال هذه المقدّمات الصادقة أنّها تُنتج كذباً ظنوا لذلك أنّه قد انطوى فيها كذبٌ فيرومون ان يعاندوا المقدّمات فيعسر ذلك عليهم لكان صدقها فيتجنّبون لذلك . وأمّا التي هي اخصُّ من الطرفين فتنتج في الشكل الثالث جزئياً لا كلياً لکن تؤخذ نتيجةً في هذه الصناعة كميّةً . مثال ذلك في المادّة الضروريّة قول القائل : الاشياء كلّها في كرة العالم والاشياء كلّها في الزمان فالزمان في كرة العالم . وفي الممكنة قول القائل : الحكماء عدولٌ لأنّ سُقراط حكيمٌ وعدلٌ . والدلائل التي تكون في الشكل الثالث والثاني تُخصُّ باسم العلامة وما كان منها في

الشكل الأول يُخصُّ باسم الدليل . والذي في الشكل الثاني هو اخصُّ باسم العلامة من الثالث كما أنَّه ما كان من ذلك في الممكنة الاكثرية يُخصُّ باسم الاشبه وان كان في الممكنة على التساوي يُخصُّ باسم الضمير المشتبه . فقد تبين من هذا القول ما هي المحمودات والدلائل والعلامات وما الفرق بينها . لكن الذي تبين من الاقاويل القياسية على الحقيقة انما هو في كتاب القياس فأنه هنالك تبين ما هو القياس وكما اجناس الاقاويل القياسية وتبين في جنس جنس منها ما هو قياس وما ليس بقياس واما (المثال) فقد بينا فيما تقدم أنه استقراء ما لكن يُبين الاستقراء بأنه ليس يُصار فيه لا من الجزئي الى بيان الامر الكلي كما يصار في بعض انواع الاستقراء ولا من الكلي الى الجزئي كما قد يُصار في بعض انواع الاستقراء . وذلك اذا بينا بالكلي الذي اثبتناه بالاستقراء جزئياً آخر غير الجزئيات التي اثبتنا الكلي باستقراءها ويوافقه في أنه يصير من جزئي الى جزئي لاجتماعهما في امر كلي . وذلك اذا جمعنا في الاستقراء الامرين جميعاً اعني ان نصير فيه من الجزئي الى الكلي ثم من الكلي الى جزئي آخر فانا في هذا الفعل قد صرنا من جزئي الى جزئي يتوسط الكلي كالحال في المثال فان المثال انما يصير فيه من جزئي الى جزئي لاشتراكهما في امر كلي اذا كان الحكم المنقول من احدهما الى الآخر موجوداً للجزئي الاعرف من اجل ذلك الكلي او يُظن به أنه يوجد له من جهة والا لم تصح النقلة من جزئي الى جزئي اعني ان لم يكن هنالك كلي وكان وجود ذلك الحكم من اجله للجزئي الاعرف . ومثال ما يعرض من هذا في الاستقراء اعني اذا كانت النقلة من جزئي الى جزئي بتوسط النقلة الى الكلي قول من قال : ايها الملك ان فلانا طلب ان يكون من جملة العسس وقد كان من جملة عدوك فلا تبسح له ذلك فإنه يريد ان يفتك بالملك لان

فلاناً طلب ذلك من فلان الملك وفلاناً من فلان الملك لاقوام. يُعَدِّدُهم
 ففتكروا بملوكهم . فأنَّ قائل هذا القول قد جعل النَّقْلة فيه من جزئي الى
 جزئيّ بتوسط الكلّي الذي هو : انَّ كلَّ من طلب ان يدخل في الحرس
 معنَّ كان في جملة عدوِّ الملك فهو يريد ان يفتك به . الا انَّ هذا الكلّي
 الذي ارتسم في النفس بالقوَّة وان لم يُصرَّح به يستعمل النقلة من جزئي الى
 جزئيّ اذا كانت النقلة اليه في الذهن من اكثر الجزئيات كان استقراء وان
 كان من واحد منها او من الاقلَّ كان تمثيلاً . (قال) فأمَّا القول في هذه
 الاشياء التي يُقال لها مثالاتٌ فقد يكتفي هاهنا بهذا القدر العطي منها
 واما المقول في فصول الضمائر من جهة الاشياء التي منها تُعمل فسانَّ
 القول فيها غامضٌ وخفيٌّ وهو عظيم الغناء فيما نقصده هاهنا . وسببُ
 غموضه انَّ الضمائر تكون في جميع المقولات العشر كما تكون القياسات
 الجدليَّة . لكنَّ من الضمائر ما يكون في المراد التي في الصنائع مثل الضمائر
 التي تُستعمل في الامور الكلّيَّة والجزئيَّة في صناعة الطب وغيرها من
 الصنائع . وهذه فيما ينبغي ان تُستعمل في هذه الصنائع على نحو استعمال
 البراهين في تلك الصناعة لا على ما يستعملها الخطيب في المادَّة التي تخصُّ
 الخطابة مثل ان يأتي بها جزءاً من خطبة . وسائر الاشياء التي تكون بها
 الاقاويل الخطابية اتمُّ فعلاً وانفذ مما يُذكر بعد . ومن الضمائر ما يكون في
 الامور التي تخصُّ هذه الصناعة بحسب ما تبين من منفعتها وهي الامور
 الارادية وهذه هي التي ينبغي ان تُستعمل على جهة ما يستعمل الخطباء
 الاقاويل الخطبيَّة . ومن هذه الاشياء ينبغي ان تُعدَّد في هذه الصناعة
 الاشياء التي هي فصول الضمائر لا من تلك المواد التي تحتوي عليها صناعة
 صناعة



الفصل السابع

في المنقبة

البحث الاول

في المناظرة والجدال

(عن رسائل الفارابي وابن سينا ومقدمة ابن خلدون وآداب البحث للمسمرقندي)

(راجع الصفحة ١٢٨--١٤٤ من علم الخطابة)

المناظرة علمٌ يُعرف به كيفية اثبات المطلوب ونفيه او نفي دليله مع الخصم . والآداب الطُرُق . وموضوع هذا العلم الادلة من حيث انها يُثبت بها المدعى على الغير . ومبادئه امور بيّنة بنفسها والغرض منه تحصيل ملكة طُرُق المناظرة لئلا يقع الخطأ في البحث فيمتّضح الصواب . وتُطلق المناظرة ايضاً في اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشئين اظهاراً للصواب . وقيل ايضاً هي توجّه الخصمين في النسبة بين الشئين اظهاراً للصواب اي توجّه المتخاصمين اللذين مطلب احدهما غير مطلب الآخر اذا توجّها في النسبة . وان كان ذاك التوجه في النفس كما كان للحكماء الاشراقيين وكان غرضهم من ذلك اظهار الحق والصواب والمسائل العلمية تتزايد يوماً فيوماً بتلاحق الافكار والانظار . فلتفاوت مراتب الطبائع والاذهان لا يخلو علمٌ من العلوم عن تصادم الآراء وتباين

الافكار وإدارة الكلام من الجرح والتعديل والرد والقبول ألا أنه بشروط معتبرة مشروط وبرعاية الاصول منوط وألا لكان مُكابرة غير مسموعة فلا بد من قانون يُعرف مراتب البحث على وجهٍ يميّز به المقبول عما هو مردودٌ وتلك القوانين هي علم آداب البحث

أما الجدال فهو علمٌ يبحث عن الطرق التي يقتدرُ بها على إبرام ونقش وهو من فروع علم النظر ومبني لعلم الخلاف مأخوذٌ من الجدال الذي هو احد اجزاء مباحث المنطق . ومبادئه بعضها مبيّنة في علم النظر وبعضها خطابية وبعضها امورٌ عادية . وله استمداد من علم المناظرة المشهور بأداب البحث . وموضوعه تلك الطرق والغرض منه تحصيل ملكة النقش والإبرام وفائدته كثيرة في الاحكام العلمية والعملية من جهة الالتزام على المخالفين . ولا يبعد ان يقال ان علم الجدال هو علم المناظرة لأنّ المال منهما واحدٌ ألا انّ الجدال اخص منه . ويؤيده كلام ابن خلدون في المقدمة حيث قال : وأما الجدال فهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين اهل المذاهب الفقهية وغيرهم فانه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول مُتسعاً وكلُّ واحدٍ من المناظرين في الاستبدال والجواب يُرسل عنانه في الاحتجاج . ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأً فاحتاج الايعة الى ان يضعوا آداباً واحكاماً يقف التناظران عند حدودها في الرد والقبول وكيف يكون حال المستدلّ والمجيب وحيث يسوغ له ان يكون مستدلاً وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً ومحلّ اعتراضه او معارضته واين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال . ولذلك قيل فيه انه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصّل بها الى حفظ رأيٍ وهدمه كان ذلك الرأي من الفقه او غيره . وهي طريقتان طريقة البرزوي المتوفى سنة ٤٨٢ هـ (١٠٩٠ م) وهي خاصة بالادلة الشرعية من

النص والاجماع والاستدلال . وطريقة ركن الدين العميدي المتوفى سنة ٦١٥ هـ (١٢١٨ م) وهي عامّة في كلّ دليل يُستدلّ به من أيّ علم . كان . واكثره استدلالٌ وهو من المناحي الحسنة والمغالطات فيه في نفس الامر كثيرةٌ واذا اعتبرنا النظر المنطقيّ كان في الغالب اشبه بالقياس المغالطيّ والسوفسطائيّ . الاّ أنّ صور الادلّة والاقيسة فيه محفوظةٌ مراعاةً تُتحرّى فيها طرق الاستدلال كما ينبغي . وهذا العميدي هو اوّل من كتب فيها ونُسبت الطريقة اليه ووضع الكتاب المسمّى بالارشاد . مختصراً . وتبعه من جاء بعده من المتأخرين كالنسفي المتوفى سنة ٧١٠ هـ (١٣١٠ م) وغيره جاءوا على اثره وسلكوا مسلكه . وكثرت في الطريقة التآليف وهي لهذا العهد مهجورةٌ لنقص العلم والتعليم في الامصار الاسلاميّة

البعث الثاني

في آداب المناظرة

(من كتاب ايما الولد للنزالي)

(راجع الصفحة ٤٦ و ٤٧ من علم الخطابة)

لو وقع مسألة بينك وبين شخص او قوم وكان ارادتك فيها ان تُظهر الحق ولا تُضيعه جاز لك البحث . لكن لتلك الارادة علامتان : احدهما ان لا تفرق بين ان ينكشف الحق على لسانك او على لسان غيرك . والثانية ان يكون البحث في الخلاء احبّ اليك من ان يكون في الملاّ عند مجمع الناس . واسمع اني اذكر لك فائدة . اعلم انّ السؤال عن المشكلات عَرَضُ مرض القلب الى الطبيب والجواب له سعيٌ لاصلاح

مرضه . واعلم ان الجاهلين المرضى قلوبهم والعلماء الاطباء . والعالم الناقص لا يحسن المعالجة والعالم الكامل لا يعالج كل مريض بجواب بل يعالج مرض من يرجو فيه قبول المعالجة والصلاح . واذا كانت العلة مزمنة او عقيمة لا تقبل العلاج فلا يشتغل بدوائه ومعالجته لان فيه تضييع العمر ثم اعلم ان مرض الجهل على اربعة انواع : احدها يقبل المعالجة والباقي لا يقبل العلاج . فاما المرض الذي يقبل العلاج فهو ان يكون مسترشداً عالماً عاقلاً فهماً لا يكون مغلوب الحسد والغضب ومحبة الجاه والمال والشهوة ويكون طائب الطريق المستقيم ولم يكن سؤاليه واعتراضه عن حسد وتعتت وامتنان وبجش . وهذا يقبل العلاج فيجوز ان تشتغل بجواب سؤاليه بل يجب عليك اجابته . اما الذي لا يقبل العلاج احدهم من كان سؤاليه واعتراضه عن حسده وبغضه والحسد لا يقبل العلاج لانه من العلة المزمنة فكلما تجيبه باحسن الجواب وافصح واوضحه لا يزيد له ذلك الا غيظاً وحسداً فالطريق ان لا تشتغل بجوابه :

كل العداوة قد ترجى ازالتهما الا عداوة من عاداك عن حسد فينبغي لك ان تعرض عنه وتتركه مع مرضه قال : فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحياة والدنيا واتبع هواه فتردى . والحسود بكل ما يقول ويفعل يوقد النار في زرع عمله كما جاء في الحديث : الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب . والثاني ان يكون علمه من الحماقة وهو ايضاً كالحسود لا يقبل العلاج كما قال عيسى عليه السلام (١) : اني ما عجزت عن احياء الموتى وقد عجزت عن معالجة الاحمق . وذلك رجل يشتغل لطلب العلم زماناً قليلاً ويتعلم شيئاً من العلم العقلي والشرعي فيسأل (١) لم يرو هذا الكلام للسيد المسيح لذكره السجود لا في الانجيل ولا في التقليد . ولا يعلم عن رواه الغزالي

ويتعرض من حماقته على العالم الكبير المصّي عمره في العقلي والشرعي وهذا الاحتمال لا يعلم ويظن أن ١٠ اشكال عليه هو ايضاً مشكل للعالم الكبير فاذا لم يتفكر هذا القدر يكون سؤاله واعتراضه من الحاقة فينبغي ان لا يشتغل بجوابه . والثالث ان يكون مسترشداً ويحمل كل ما لا يفهم من كلام الاكابر على قصور فهمه ويكون سؤاله للاستفادة لكن يكون بليداً لا يدرك الحقائق فلا ينبغي الاشتغال بجوابه ايضاً . وفي الحديث : نحن معاصر الحكماء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم

وعن بعض العلماء : أياك ان تشتغل بهذا الجدل الذي ظهر بعد انقراض الاكابر من العلماء فإنه يُبعد عن الفقه ويضيع العمر ويورث الوحشة والعداوة وهو من اشراط الساعة كذا ورد في الحديث والله درُّ القاتل :
 أرى فقهاء هذا العصر طراً اضاءوا العلم واشتغلوا بلَمْ لَمْ
 اذا ناظرتهم لم تلاق منهم سوى حرفين لَمْ لَمْ لا نُسلم
 والانصاف انَّ الجدل لاظهار الصواب لا بأس به وربما يُنتفع به في تشجيع الازهان . والمنوع الجدل الذي يُضيع الاوقات ولا يحصل منه طائل . قال موفّق الدين البغدادي : أياك الغلظة في الخطاب . والجناس في المناظرة فإنَّ ذلك يذهب ببهجة الكلام ويسقط فائدته . ويُعدم حلاوته .
 ويجب الضغائن . ويمحق المودات . ويُصيرُ القاتل مستقلاً . سكوتُه شهى الى السامع من كلامه . ويُثيرُ النفوس على معاندته ويبسطُ اللسان بمخاشنته وإذهاب حرمة



البعث الثالث

في الجوابات على الخصم

(من كتاب المقد العريد لارن عدد ربه)

(راجع صفحة ١١٣ من علم الخطابة)

انَّ الجوابات هي اصعب الكلام كله مر كبا واعزه مطلباً وانغضه
منحبا واضيقه مسلکا لانَّ صاحبه يُعجل مناجاة الفكرة واستعمال
القرينة يروم في بديته نقض ما أبرم القائل في رويته فهو كن أخذت عليه
الفجاج وسدَّت له المخرج قد اعترض الاسّة واستهدف للمرامي لا يدري
ما يُقرع له فيتهأهب له ولا ما يفجأه من خصمه فيقرعه بثله . ولا سيما اذا
كان القائل قد اخذ بجماع الكلام فقاده بزمامه بعد ان رأى فيه واحتفل
وجمع خواطره واجتهد وترك الرأى يغبُ حتى يُحتمر . فقد كرهوا الرأى
الفطير كما كرهوا الجواب الدبري فلا يزال في نسج الكلام واستثنائه
حتى اذا اطمأنَّ شارده وسكن نافره صكَّ به خصمه جملة واحدة ثمَّ
قيل له : أجب ولا تُخطئ وأسرع ولا تُبطئ . فتراه يجواب من غير اناقة
ولا استعداد يُطبق المفاصل وينفذ المقاتل كما يُرمى الجندل بالجندل ويُقرع
الحديد بالحديد فيجلُّ به عُراه وينقض به مرائره ويكون جوابه على
اكثر كلامه كسجاجة لبدت عجاجته . فلا شيء اعزل من الجواب الحاضر
ولا اعز من الخصم الالذ الذي يقرع صاحبه ويصرع مُنازعه بقول كمثل
النار في الخطب الجزل



البعث الرابع

في المغالطة

(من كتاب كشف اصطلاحات العلوم للتهانوي وكتاب شرح المطالع)

(راجع الصفحة ١٣٢-١٤٠ من الجزء الثاني من عالم الادب)

المغالطة هي قياس فاسدٌ أَمَّا من جهة الصورة او من جهة المادَّة او من جهتهما معاً والآتِي بها غالطٌ في نفسه مغالطٌ لغيره . ولولا القصور وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره لَمَّا تَمَّ للمغالط صناعةٌ كاذبة تنفعُ بالغرض اذ الغرضُ من معرفتها الاحتراز عن الخطأ وربما يُمتحن بها من يُراد امتحانه في العلم ليعلم به بعدم ذهاب الغلط عليه كماله وبذهابه عليه قصوره وبهذا الاعتبار تُسمَّى قياساً امتحانياً . وقد تُستعمل في تبكيث من يوههم العوام أَنَّهُ عالم ليظهر لهم عجزه عن الفرق بين الصواب والخطأ فيصدّون عن الاقتداء به وبهذا الاعتبار تُسمَّى قياساً عنادياً . قال شارح إشراق الحكمة : موادُّ المغالطة المُشَبَّهات لفظاً او معنى وهذه الصناعة اجزاء ذاتيةٌ صناعيةٌ وخارجيةٌ . والاول ما يتعلّق بالتبكيث المغالطي وعلى هذا فنقول : انَّ اسباب الغلط على كثرتها ترجع الى امرٍ واحدٍ وهو عدم التمييز بين الشيء واشباهه . ثمَّ أَنَّها تنقسمُ الى ما يتعلّق بالالفاظ والى ما يتعلّق بالمعاني . (والاول) ينقسمُ الى ما يتعلّق بالالفاظ لا من حيث تركبها والى ما يتعلّق بها من حيث تركبها . (والاول) لا يخلو أَمَّا ان يتعلّق بالالفاظ نفسها وهو ان تكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره . ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز

والاستعارة وما يجري مجراها و يُسمَّى جميعاً بالاشتراك اللفظي . وأمّا ان يتعلّق باحوال الالفاظ وهي أمّا احوال ذاتية داخلية في صيغ الالفاظ قبل تحصلها كالاشتباه في اللفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى الفاعل او المفعول . وأمّا احوال عارضة لها بعد تحصلها كالاشتباه بسبب الإعجام والإعراب . (والمعلقة بالتركيب) تنقسم الى ما يتعلّق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يُقال : كلُّ ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره . فإن لفظ «هو» يعود تارة الى المعقول وتارة أخرى الى العاقل والى ما يتعلّق بوجوده وعدمه اي بوجود التركيب وعدمه . وهذا الآخر ينقسم الى ما لا يكون التركيب فيه موجوداً فيُظنُّ معدوماً و يُسمَّى تفصيل المركّب . والى عكسه و يُسمَّى تركيب المفصل . وأمّا (المعلقة بالمعاني) فلا بُدَّ ان تتعلّق بالتأليف بين المعاني اذ الأفراد لا يُتصور فيها غلط لو لم يقع في تأليفها بنحو ما ولا يخلو من ان تتعلّق بتأليف يقع بين القضايا او بتأليف يقع في قضية واحدة . والواقعة بين القضايا أمّا قياسي او غير قياسي . والمعلقة بالتأليف القياسي أمّا ان تقع في القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجة او تقع فيه بقياسه الى نتيجة . والواقعة في نفس القياس أمّا ان تتعلّق بمادته او بصورته . أمّا (المادية) فكما تكون مثلاً بحيث اذا رُتبت المعاني فيها على وجه يكون صادقاً لم تكن قياساً واذا رُتبت على وجه يكون قياساً لم يكن صادقاً كقولنا : كلُّ انسانٍ ناطقٌ من حيث هو ناطقٌ ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطقٌ بجوانب اذ مع إثبات قيد « من حيث هو ناطقٌ » فيهما تُكذّب الصغرى ومع حذفه عنهما تُكذّب الكبرى . وان حُذف من الصغرى وأُثبت في الكبرى تنقلب صورة القياس لعدم اشتراك الاوسط . وأمّا (الصورية) فكما تكون منه على ضرب غير منتج تكرر ايضاً على ضرب منتج . وهذا يُسمّى سوء التأليف باعتبار البرهان وسوء التركيب

باعتبار غيره .

وأما (الواقعة في القياس بالقياس الى النتيجة) فتتقسم الى : لا تكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علمٌ زائد على ما في المقدمات وتُسمى مصادرةً على المطلوب . والى ما تكون مغايرة لكنها لا تكون ما هي المطلوب من ذلك القياس وتُسمى وضع ما ليس بعلةً عامةً كقولنا : الانسان وحده ضحكٌ وكلُّ ضحكٍ حيوانٌ . وأما (الواقعة في قضايا ليست بقياس) فتسمى جَمْع المسائل في مسألةٍ كما يُقال : زيدٌ وحده كاتبٌ . فإنه قضيتان لا فادته أنه ليس غيره كاتباً . وأما (المتعلقة بالقضية الواحدة) فاما ان تقع فيما يتعلق بحزبي القضية جميعاً وذلك يكون بوقوع احدهما مكان الآخر ويسمى ايها العكس . ومنه الحكم على الجنس بحكم نوع . منه مندرج تحته نحو : هذا لونٌ واللون سوادٌ فهذا سوادٌ . ومنه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحالٍ او وقتٍ نحو : هذه رقبةٌ والرقبة مؤمنةٌ . وأما ان تقع فيما يتعلق بجزء واحدٍ منها . وتنتقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او معروضاته منه ويسمى أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . كمن رأى الانسان أنه يازم له التوهم واتكليف فظن ان كلَّ متوهمٍ مكلفٌ . والى ما يورد فيه الجزء نفسه ولكن لا على الوجه الذي ينبغي كما يؤخذ معه ما ليس فيه نحو : زيدٌ الكاتبُ انسانٌ . او لا يؤخذ معه ما هو من الشروط او القيود كمن يأخذ غير الموجود كاتباً غير موجودٍ مطلقاً ويسمى سوء اعتبار الحمل . فقد حصل من الجميع ثلاثة عشر نوعاً : ستةٌ منها لفظيةٌ يتعلقُ ثلاثةٌ منها بالبسائط هي الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية . وثلاثةٌ منها بالتركيب وهي التي في نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل . وسبعةٌ معنويةٌ . اربعةٌ منها باعتبار القضايا

المركبة وهي سوء التأليف والمصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة علة وجمع المسائل في مسألة واحدة . وثلاثة باعتبار القضية الواحدة وهي إبهام العكس وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل . فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة . وأما الخارجيات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب بزيادة أو تأويل وإيراد ما يُبَيِّره أو يُجَبِّه من اغلاق العبارة أو المبالغة في أن المعنى دقيق أو ما ينفعه من الفهم كاخلط بالحشو والهذيان والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء وغيره من المطولات

البعث الخامس

في مقاطع الكلام

(من كتاب الصناعتين لاسن هلال (العسكري)

(راجع الصفحة ١٤٤-١٤٥ من علم الخطابة)

قال المأمون لبعضهم : من ابلغ الناس قال من قرَّب الامر البعيد والمتناول الصعب الدرك بالالفاظ اليسيرة . قال : ما عدلَ سهمك عن الغرض ولكنَّ البليغ من كان كلامه في مقدار حاجته لا يُحِيلُ الفكرة في اختلاس ما صعب من الالفاظ ولا يُكْرهُ المعاني على إنزالها في غير منزلها ولا يتعمَّد الغريب الوحشي ولا الساقط السوقي فإن البلاغة اذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل والوصل كانت كالآلآى بلا نظام . وقال ابو العباس السقَّاح لكتابه : قف عند مقاطع الكلام وحدوده وإياك ان تخلط المرعي بالهمل . ومن حاية البلاغة المعرفة بمواضع الفصل والوصل . وقال الاحنف ابن قيس : ما رأيتُ رجلاً تكلم فاحسن الوقوف عند مقاطع الكلام ولا

عرف حدوده إلا عمرو بن العاص كان اذا تكلم تفقد مقاطع الكلام واعطى حق المقام وغاص في استخراج المعاني بالألف مخرج حتى كان يقف عند المقاطع وقوفاً يحول بينه وبين ما يبتغيه من الالفاظ . وكان كثيراً ما ينشد :

اذا ما بدا فوق المابر قائلًا اصاب بما يُوحى اليه المفاصلًا
ولا اعرف فصلًا في كلام مشور احسن ممّا أخبر عن شبيب ابن سُبة
فأنّه اذ كان يوماً قاعدًا بباب المهديّ اقبل عبد الصمد بن الفضل الرقاشي
فلما رآه شبيب قال : اتاكم والله كلّم الناس . فلما جلس قال له شبيب :
تكلم يا ابا العباس . فقال : أمعك يا ابا معمر وانت خطيئنا وسيدنا .
قال : نعم فوالله ما رأيت قلباً أقرب من لسان من قلبك من لسانك . فقال :
في اي شيء تحب ان اتكلم . (قال) واذا شيخ معه عصاً يتوكأ عليها فقال
شبيب : صف هذه العصا . فحمد الله عزّ وجلّ واثنى عليه ثم ذكر السماء
فقال : «رفعها الله بغير عمد وجعل فيها نجوم رجم ونجوم اهتداء وادار فيها
سراجاً وقرأ منيراً لتعلموا عدد السنين والحساب وانزل منها ماء مباركاً
احيا به الزرع والضرع وادرب به الاقوات وحفظ به الارواح وانبت به
انواعاً مختلفة يصرفها من حال الى حال تكون حبة ثم ثم يجعلها عرقاً ثم
يقيمها على ساق . فبينما نزاها خضراء ترفّة اذ صارت يابسة تتقصّف لينتفع
بها العباد وتعمّر بها البلاد وجعل من نسلها هذه العصا » . ثم اقبل على الشيخ
فقال : « فكان هذا اوجده الله بعد عدمه وانشأه امرد وشاباً ووقفه
مكتلاً ونقصه شيخاً حتى صار الى هذه الحال من الكبر فاحتاج في آخر حالته
الى هذه العصا فتبارك الله المدبر للعباد » . قال شبيب بن سُبة : فاسمعت
كلاماً على يديه احسن منه . ولما اقام ابو جعفر صالحاً خطيباً بحضرة شبيب
ابن سُبة واشراف قریش فتكلم اقبل شبيب فقال : «يا امير المؤمنين ما

رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ ابْيَنَ بَيَانًا وَلَا أَرْبَطَ جَنَانًا وَلَا أَفْصَحَ لِسَانًا وَلَا أَبْلَّ رِيقًا وَلَا
اغْمَضَ عُرُوقًا وَلَا أَحْسَنَ طَرِيقًا إِلَّا أَنَّ الْجَوَادَ عَسِيرُهُ لَمْ يُرْضَ فَحَمَلَتْهُ
الْقُوَّةُ عَلَى تَعَسُّفِ الْآكَامِ وَخَبْطِهَا وَتَرَكَ الطَّرِيقَ اللَّاحِبَ . وَابْيَنَ اللَّهُ أَنَّ لَوْ
عَرَفَ فِي خُطْبَتِهِ مَقَاطِعَ الْكَلَامِ لَكَانَ أَفْصَحَ مِنْ نَطْقِ بِلْسَانٍ . وَقَالَ
الْمَأْمُونُ : « مَا أُعْجِبَ بِكِتَابِ أَحَدٍ كَاعْجَابِي بِكِتَابِ الْقَاسِمِ بْنِ عَيْسَى فَإِنَّهُ فِي
غُرَّةِ عَمْرِهِ يَوْجِزُ فِي غَيْرِ عَجْزٍ يُصِيبُ مَفَاصِلَ الْكَلَامِ وَلَا تَدْعُوهُ الْمَقْدَرَةُ إِلَى
الْإِطْنَابِ وَلَا تَمِيلُ بِهِ الْغَزَارَةُ إِلَى الْإِسْهَابِ يُحْلِي عَنْ مَرَادِهِ فِي كِتَابِهِ وَيُصِيبُ
الْمَغْزَى فِي الْفَاضِلِ » . وَكَانَ يُزِيدُ بِنَ مَعَاوِيَةَ يَقُولُ : « أَيَاكُمْ أَنْ تَجْعَلُوا الْفَصْلَ وَصَلًا
فَإِنَّهُ أَشَدُّ وَأَعْيَبُ مِنَ اللَّحْنِ . وَلَيْكُنِ التَّفْقُّدُ لِمَقَاطِعِ الْكَلَامِ مِنْكُمْ
عَلَى بَالٍ » . وَكَانَ أَكْثَمُ بْنُ صَيْفِيٍّ إِذَا كَانَتْ مَمْلُوكٌ الْجَاهِلِيَّةُ تَسْتَكْتَبُهُ قَالَ
لِكَاتِبِهِ : « أَفْصَلُوا بَيْنَ كُلِّ مَنْقُضٍ مَعْنًى وَصَلُوا إِذَا كَانَ الْكَلَامُ مَعْجُونًا
بَعْضُهُ بِبَعْضٍ . وَكَانَ الْخَارِثُ بْنُ أَبِي شَمْرَةَ الْغَسَّانِيُّ يَقُولُ لِكَاتِبِهِ الْمَرْقَشُ : « إِذَا
نَزَعَ بِكَ الْكَلَامُ إِلَى ابْتِدَاءٍ مَعْنًى غَيْرَ مَا أَنْتَ فِيهِ فَصِلْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا تَبْتَغِيهِ
مِنَ الْإِلَاقَاظِ فَإِنَّكَ أَنْ مَذَقْتَ الْفَاضِلَ بَغَيْرِ مَا يَحْسُنُ أَنْ تَمْدُقَ بِهِ نَفَرْتَ
الْقُلُوبَ عَنْ وَعْيِهَا وَمَلَّتْهُ الْإِسْمَاعُ وَاسْتَشْقَلَتْهُ الرُّوَاةُ » . وَكَانَ بَزْرَجَمُ يَقُولُ :
« إِذَا مَدَحْتَ رَجُلًا وَهَجَوْتَ آخَرَ فَاجْعَلْ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ فَصْلًا حَتَّى يَعْرِفَ الْمَدْحُ
مِنَ الْهَجَاءِ كَمَا تَفْعَلُ فِي كِتَابِكَ إِذَا اسْتَأْنَفْتَ الْقَوْلَ وَاكْمَلْتَ مَا سَلَفَ مِنْ
الْلَفْظِ » . وَقَالَ الْحَسَنُ بْنُ سَهْلٍ لِكَاتِبِهِ الْحَرَّانِيُّ : « مَا مَنَزَلَةُ الْكَاتِبِ فِي قَوَاهِ
وَفِعْلِهِ » . قَالَ : « أَنْ يَكُونَ مَطْبُوعًا مُحْتَنِكًا بِالتَّجَرِبَةِ عَالِمًا بِحِلَالِ الْكِتَابِ
وَالسُّنَّةِ وَحِرَامِهِمَا . وَبِالْدَّهْوَرِ فِي تَدَاوُلِهَا وَتَصَرُّفِهَا بِالْمَمْلُوكِ فِي سِيرِهَا وَأَيَّامِهَا
مَعَ بَرَاءَةِ الْلَفْظِ وَحَسَنِ النِّسْقِ وَتَأْلِيفِ الْإِوْصَالِ بِشَاكِلَةِ الِاسْتِعَارَةِ وَبِشْرَحِ
الْمَعْنَى حَتَّى تُنْصَبَ صُورُهَا بِمَقَاطِعِ الْكَلَامِ وَوَعْرِفَةِ الْفَصْلِ مِنَ الْوَصْلِ
وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ فَهُوَ كَاتِبٌ مُجِيدٌ » . وَقَالَ الْمَأْمُونُ : « مَا اتَّفَحَّصَ مِنْ

رجل شيئاً كتفخمي عن الفصل والوصل في كتابه والتخلص من المحلول الى العقود فإن لكل شيء جمالاً وحلية الكتاب وجماله ايقاع الفصل موقعه وشجذ الفكرة واجالته في لطف التخلص من العقود الى المحلول . (قلنا) : ومعنى العقود والمحلول ها هنا هو انك اذا ابتدأت مخاطبة ثم لم تنته الى موضع التخلص فما عقدت عليه كلامك سمي الكلام معقوداً . واذا شرحت المستور وابنت عن الغرض المذروع اليه سمي الكلام محلولاً . مثال ذلك ما كتب بعضهم : «أنظر سدّد الله رأيك ان لا تدعوك . مقدرتك على الكلام الى اطالة العقود فإن ذلك فساد ما أكنته في صدرك واوردت تضمينه في كتابك . واعلم ان اطالة العقود تورث نسيان ما عقدت عليه كلامك وارتفعت به فكرتك . وكان شبيب بن شبة يقول : « لم أر متكلماً قط أذكر لما عقد عليه كلامه ولا احفظ لما سلف من نطقه من خالد بن صفوان يشبع العقود بالمعاني يصعب الخروج منها الى غيرها ثم يأتي بالمحلول واضحاً يتناً ومشروحاً منوراً وكان السامع لا يعرف مغزاه ومقصده في أول كلامه حتى يصير الى آخره . وقال بعضهم : لبئس عمل من القائل ان يكتم مغزاه عن السامع لكلامه في أول ابتدائه حتى ينتهي الى آخره بل الاحسن ان يكون في صدر كلامه دليل على حاجته ومبين لمغزاه ومقصده كما ان اخيراً ابيات الشعر ما اذا سمعت صدره عرفت قافيته . » وكان شبيب بن شبة يقول : « الناس موكلون بتعظيم جودة الابتداء وبمدح صاحبه وانا موكل بتعظيم جودة المقطع وبمدح صاحبه وخير الكلام ما وقف عند مقاطعه وبين موقع فصوله »



الفصل الثامن

في التعبير

ابن الاول

في خواص تعبير الخطيب

(من كتاب العقد الفريد لاسعد ربه)

(راجع الصفحة ١٤٤ من علم الخطابة)

مرَّ بِشَرُّ بن المعتز بآبراهيم بن جبلة بن مخرمة السَّكُونِيَّ الخطيب وهو يعلم فتياهم الخطابة فوقف بشر يستمع فظنَّ آبراهيم أنَّه أَمَّا وقف ليستفيد او يكون رجلاً من النظارة فقال بشر: اضربوا عما قال صفحاً وأطوا عنه كشحاً . ثمَّ دفع اليهم صحيفة من تنميقة وتحبيره فيها : «خذ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك وإجابة أياك فإن نفسك تلك الساعة أكرمُ جوهرًا وأشرفُ حسابًا واحسن في الاستماع واحلى في الصدور واسلم من فاحش الخطأ واجلب لكل عين من لفظ شريف ومعنى بديع . واعلم أنَّ ذلك اجدى عليك ممَّا يُعطيك يومك الاطول بالكدم والمطاولة والمجاهدة بالكلميف والمعاودة . ومهما اخطأك لم يخطئك ان يكون مقبولاً قصداً وخفيئاً على اللسان سهلاً وكما خرج من ينبوعه ونجم

من معدنه . وآياك والتوغر فإن التوغر يُسَلِّمك الى التّعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك وبشين الفاظك ومن اذاع معنى كريماً فليلتبس له لفظاً كريماً فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ومن حقها ان تصونها عما يفسدها ويهيجنها وعما تعود من اجله الى ان تكون اسوأ حالاً منك قبل ان تلتبس إظهارها وترهن نفسك بملاستها وقضاء حقها . فكن في ثلاثة منازل فأول ذاك ان يكون لفظك رقيقاً عذباً او فخماً سهلاً ويكون معنالك ظاهراً مكشوفاً وقريباً معروفاً . أما عند الخاصة ان كنت للخاصة قصدت وأما عند العامة ان كنت للعامة اردت . والمعنى ليس يتضع ان يكون من معاني العامة . وأما مدار الامر على الشرف مع الصواب وإحراز المنفعة مع واثقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال . وكذلك اللفظ العامي والخاصي فان امكنت ان تبلغ من بيان لسانك وبلاغة لفظك ولطف مداخلك وقدرك في نفسك على ان تفهم العامة . معاني الخاصة وتكسوها الالفاظ المتوسطة التي لا تلطف عن الدهاء ولا تجنو عن الاكفاء . فانت البليغ التام » . فقال له ابراهيم بن جبلة : جعلت فداك انا احوج الى تعلّمي هذا الكلام من هؤلاء الغلّة

البحث الثاني

في بلاغة كلام العرب وكلام العجم

(من رسالة لابن هلال العسكري)

(راجع الصفحة ١٤٤ من علم الخطابة)

كنت ذكرت لك اسمك الله اكثّر الناس قديماً وحديثاً في وصف

البلاغة وتعريفهم القول في اقسامها وانواعها وأنها الفاظٌ يُعَبَّرُ بها عن المعاني .
فمنها ما يكون في النظم ومنها ما يكون في النثر ويكون في المكاتبة
والرسائل والخطب والتشبيهات والافصاف وفي السؤال والجواب وغير
ذلك . فأمّا بلاغة الشعر فعذوبة الالفاظ وتقريب المعاني واتساق النظم
ورساقة المعرض كقول النابغة :

فأنك كالليل الذي هو مُدْرِكِي وانِ خاتُ أَنْ التُّنْأى عنك واسعُ
وقول امرئ القيس في وصف فرسه والتشبيه "بقيد الاوابد" . وقول
الاعشى : "فهم ساكنون والمنية تنطق" . ومنها ما يكون باصابة المعنى
وقرع الحجة والاصل عندهم فيها أنها الفاظٌ يُعَبَّرُ بها عن المعاني فاحسنها
ما يزيد في كشف المعنى مع اختصاره باقل ما يمكن من العبارة باعذب
الالفاظ واخفها على الاسماع واقربها الى القلوب . ثم ذكرت لك ان البلاغة
ليست مقصورة على أمة دون أمة ولا على ملك دون سوقة ولا على
لسان دون لسان بل هي مقسومة على اكثر اللسانة فهم فيها مشتركون
وهي . وجوده في كلام اليونانية وكلام العجم وكلام الهند وغيرهم . واكثرها
في العرب اكثر الكثرة تصرّفها في النثر والنظم والخطب والكتب
والسجع والزودج والرجز . وهم ايضاً متفاوتون فيها فقد يكون العبد
بليغاً ولا يكون سيده وتكون الأمة بليغة ولا تكون ربّتها . فالبلاغة
قد تكون في أعراب البادية دون ملوكها وقد يحسنها الصبي والمرأة . .
قال الشيخ ابو احمد : «ومن عجيب ما فيه وبعْد تنافيه ان يأتي بدوي أمي
جلفٌ جافٌ فيبتدع بفكره وقرينته المعنى البديع والتشبيه المصيب
والسؤال اللطيف والمدح الشريف والغزل الرقيق والهجاء الموجه والذم
الملاق بنظم عجيب وقوافٍ منتظمة واوزانٍ تامّة واقسامٍ معدّلة والفاظٍ
فصيحة عذبة يشتهي سامعها ان يحفظها ثم يشتهي ان يحاضرها المرؤات

بها ممتثلاً او شاكراً او عاتباً او مهنئاً او معزياً فلا يزداد على السدھر الا
نضارة وجدّة ويكُون مَنْ خلا منها ناقص الادب والمعرفة كقول امرئ
القيس :

كانَ قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالي
وكقول النابغة : « فأنك كالليل الذي هو مدركي » . وكقول الحطيئة :
« لا يذهب العرف بين الله والناس » . ثم يجتهد العارف المصيب والعالم
الاديب والريّض الحاذق ان يُدرِك شأوه فلا يُشَقُّ غباره » (قال) : سُئل
بعض العلماء عن حدّ البلاغة فقال : التقرب من معنى البُغية والتباعد من حشور
الكلام والدلالة بقليل على كثير . قال الشيخ : واكثر ما عليه الناس في
البلاغة أنّها الاختصار وتقريب المعاني بالالفاظ القصار والاقتصار على
الاشارة الى معانيها والدلالة بالقليل على الكثير . وقد سُئل بعضهم عن
ذلك فقال : لمحّة دالّة . والى هذا ذهب اكثرهم في الحذف والاختصار
وكذلك جعل امرؤ القيس إحضار فرسه وسرعة لحاقه للصيد وإنّ الاوابد
لا تطمع في التخلّص منه فجمع هذا في قوله : « قيد الاوابد » . وكذلك
قول زهير : « الجواد على علّاته هَرُم » ما ينوب عن كل مانع . كذلك قول
الاعشى : « فهم ساكنون والمنية تنطق » وهذا يكثر وفي ما اوردهُ بلاغ .
ولهذا وقّع جعفر بن يحيى الى كتابه : ليكن كلامكم في كتبكم مثل
التوقيع . يحضّ بذلك على غاية الحذف والاختصار . ومن هذا انّ المأمون
أمر عمرو بن . سعدة الكاتب ان يكتب لرجل له به عناية الى بعض
العمال بقضاء حقّه وان يختصر كتابه ما امكّنه حتى تكون كتابته في
سطر واحد بلا زيادة فكتب عمرو : « كتابي اليك كتاب واثق بن كتب
اليه معني بن كتب له ولن يضيع بين الثقة والعناية حامله » . ومن هذا ما
كتب الوليد بن عبد الملك بن مروان الى الحجاج وقد تلکاً عن بيعته :

«أما بعد فاتني اراك تُقدّمُ رجلاً وتؤخّرُ أخرى فاذا اتاك كتابي فاعتمد على أيهما شئت والسلام». وسأذكر في هذا الموضع صدرًا من الفصول المختارة من غير اللسان العربي. ثمّ اذكر بعده صدرًا من الفصول العربيّة بما يصلح للمذاكرة ويبعث على النشاط فاذا قرأها قارىء دلّت على انفسها في الایجاز والحذف والجمع للمعاني الكثيرة بالالفاظ القليلة. فمن ذلك قول سُقراط: دلّ الجسمُ على صانعه. فجمع بثلاث لفظات خفاف معاني كثيرة جليّة القدر لأنّ الجسم يدلّ على أنّه لم يصنع نفسه وإنّ له صانعاً حكيماً كما يدلّ البناء على الباني والكتاب على الكاتب. فانظر كم بين هذا وبين ما يُمكن عن بعض ملوكهم أنّه سُئل ما الذي يدلّ على معرفة الله ويثبت العلم بالغيب فقال: «إنّ لكلّ ظاهر من صغيرٍ او كبيرٍ علماً فهو يعرفه ويحوطه فمن كان معتبراً بالجليل من ذلك فليُنظر الى السماء فيعلم أنّ لها بارئاً يُجري فلَكها ويدبّر امرها. ومن اعتبر بالصغير فليُنظر الى حبة الخردل فيعلم أنّ لها مدبّراً ينشئها ويركّبها ويقدر لها اقواتاً من الارض والماء. ويوقت لها زماناً لهشيئها. وأمرّ النبوة والآيات وما يحدث في انفس الناس من حيث يعلمون. ثمّ اجتمع العلماء والجهال والمهتدين والضلال على ذكر الله تعالى وتعظيمه. واجتماع من شكّ في الله وكذب به على أنّهم لم يُحدثوا انفسهم فكلّ ذلك يهديك الى الله ويدلّ على أنّه انشأ الخلق ودبّر هذه الامور». (قال الشيخ) وهذا الكلام على طوله قد انتظم اكثر معانيه في قول سُقراط: دلّ الجسم على صانعه. وقال الاسكندر: «وعظّم فكرُك وارشدك عقلُك حين حيّرَكَ سمعُك وغشّكَ مُخبرُك وإنّ الانسان باختلاف المسموع يتحيّر ويضلّ بغشّ المخبرين ويسومهم في ما يُخبرون به فيميّز له عقله الصواب من الخطأ ويُرشدّه الى الحقائق ويُخرجه من الحيرة. وقال مطّلبُ العرائي للاسكندر: «اخلاقك

تجعل العدوَّ صديقاً واحكامك تجعل الصديق عدواً ويشهد لك عدمُ مثلك في ما يكون . (قال الشيخ) : فانظر الآن كم معنى حسن تحت هذه الالفاظ القليلة يعني ان حسن خلقه يردُّ عدوه الى صداقته وان عدل حكمه لا يفرق بين عدو وصديق وان عدم مثله في ماضي الدهور قد شهد بان مثله لا يكون في مستقبل العصور . وهذا كلام منقول الى العربية ولعله بلغته كان اوضح واحسن . ولما شاور ابو مسلم بعض الفرس في امره قال له : « قل ما يُقبلُ وخذ ما يسهل واعمل ما يحل » . فجمع له بهذه الكلمات الثلاث اكثر . عاني السياسة . وفي ما يروى ان بعضهم رأى شاباً لا ادب له وعليه خاتم ذهب فقال : حمارٌ عليه جامٌ ذهب . ونظر الى شاب احق قاعدًا على حجر فقال : هذا حجرٌ قاعدٌ على حجر . وقال ارسطاطاليس : الحاجة الى العقل اقمح من الحاجة الى المال . وقال : غير محب الشرف هو الذي يتعب نفسه بالنظر في العلم . وقال سُقراط : اللذة خِفاقٌ من عسل . ورأى سُقراط طبيباً جاهلاً فقال : هذا مُستحيثٌ . يعني يُعجلُ بن يعالج الى الموت . وقيل لبعض تلامذته : قد مات أستاذك . فقال : الويح لي لقد ضاع مسنٌ عقلي

(قال الشيخ) : وهذا اكثر من ان يُحصى في كلام العجم ولا سيما في علمائهم ووزرائهم الذين اخرجوا كلامهم مُخرج التوقيع . فن ذاك ما يُحكى ان انوشروان وقع في ولاية الخراج : الخراج عود الملك وما استنذر بمثل الجور ولا استغزر بمثل العدل . ووقع ايضاً في رقعة رجل وكيل له امره ببناء قصر فاخره : انت ماش والأيام راكضة والعمل باعٌ والعناية قترٌ . (قال الشيخ) وابيات الشعر كثرت امثال العرب وزادت على امثال سائر الامم وان كان في غير العرب الشعر ايضاً على قديم الوقت فللفرس اشعارٌ لا تُضبط كثرةً ولليونانيين اشعارٌ دون الفرس . وكان

افلاطون بعض من يقول الشعر ويقول في ذمه : ان الشاعر مُصَوِّرٌ للسمع
والمزوق مصوِّر للبصر . فالأفوس فففي منشور اخبارهم وذكر حروبهم
اشعاراً كانت تُدَوَّن وتُحْلَد في الخزان التي كانت بيوت الحكمة ثم
دَرس اكثرها مع دُروس كلامهم وبقي من اشعار العرب السواثر من
الامثال تجري على افواه اهل زمانهم . وحكى ابو حاتم عن ابي عبيدة
انه اوصل الى احمد بن سعيد بن سهل الباهلي اربعة عشر الف مثل عربي
بعضها في الجلود وبعضها في القُطني وبعضها في القرطاس فتفرَّدت العرب
من بين الامم بكثرة الامثال . . . ومن توقيعات العجم توقيع اردشير
ابن بابك وكان اهل زمانه قَيطُوا فرفعوا اليه قَصَّةً يشكرون ذلك فوقَّع
الى صاحب بيت المال : اذا قَطَط المطر جادت سحائب الملك . ففرَّق
فيهم ما قاتهم ومانهم . وشككي مثل ذلك الى قُباذ بن كسرى فوقَّع
ليكن بنا البرُّ للرعية والاحسان اليهم فآني وآياهم في نفع ذلك مُستوون .
ومدح رجل من الخاصة كسرى بن قُباذ بمدح اطنب فيه وأسهب وذهب
كل مذهب وكان المدح في رُقعة فوقَّع فيها كسرى اني للمدح مستصغر
لعلمي باشياء قد مُدحت وكانت بان تَذمُّ محقوقة . ووقَّع انوشروان في
رُقعة متنصِّح : ثمرات النوايح شكر الجوارح . ورجح التوقيع الى وزير له
أمره بجازرة واثني عليه وقال : قد جمعنا الى شكر اللسان شكر اليد
وهو البذل . ووقَّع كسرى في رُقعة رجل سأله فيها النُفلة عن صناعته الى
صناعة غيرها وكانت صناعته خسيَّةً فاختر صناعةً رفيعةً فوقَّع في رُقعته :
انا حامل للرعية على لزوم منزلتهم وصنائعهم ولنفسي على ما يُحْمَل على
اللزوم لها

ومن حدِّ البلاغة جمع المعاني الكثيرة في الالفاظ اليسيرة فقد سئل
خلف الأحمر فقيل له : ما لنا نرى في الكلام القليل عدَّة معانٍ . فقال : ان

كلام العرب أوعيةٌ والمعاني امتعةٌ فربما جُعِلَتْ ضروبٌ من الامتعة في دعا واحدٍ . . . وحكي عن جعفر بن يحيى وكان قريع دهره بلاغةً في الكتابة وجوده لسان في المخاطبة أنه قال : اذا كان الایجاز كافياً كان التطويل عيًّا وان كان التطويل واجباً كان التقصير عجزاً . وحكى المفضل قال : قلت لأعرابي : ما البلاغة . فقال : الایجاز من غير عجز ولا طنب في غير خطأ . ووصف الجاحظ يحيى بن خالد فقال : كان لا يتوقَّف ولا يستدعي معنى من بُعد . قالوا : والبايع الكامل هو الذي تكون الالفاظ عنده عزيزة والمعاني في نفسه جمّة كثيرة . وقالوا : ومحصور البلاغة ان لها ثلاث حالات : حالاً يحتاج الى النظر في المعاني من اجلها . وحالاً يحتاج الى النظر في الالفاظ وحالاً مركبة من الالفاظ والمعاني وهي ذات البلاغة التي تختص باسمها . والمبلاغة ثلاثة مذاهب تُقصد في استعمالها : احدها المساواة وهي ان يكون اللفظ كالقلب للمعنى لا يفضل عنه ولا ينقص منه . والثاني الاشارة وهو ان يكون اللفظ شارحاً به الى المعنى باللمحة الدالة . والثالث التبديل وهو إعادة الالفاظ المترادفة على المعنى الواحد بعينه حتى يظهر ان لم يفهمه ويتوكّد عند من فهمه . ولكل واحد من هذه المذاهب وطنٌ يليق به ووقتٌ لا يصلح فيه غيره وساذكر ههنا صددًا من الفحول القصار من كلام العرب وغيرهم ممّا يتضمّن الفقر المختارة والمعاني المجموعة باللفظ فن ذاك قولهم : قيمة كل امرئ ما يُحسّنه . وكقول امير المؤمنين عليّ ابن ابي طالب ست كلمات ما سبّهُ اليها احد توزن كل كلمة منها بالف كلمة ورواها عنه كثير من اصحابه ومن الادباء وهي : الاولى قوله : قيمة كل امرئ ما يُحسّنه . الثانية : الناس اعداء لما جهلوا . الثالثة : لسانك يقتضيك ما عودته . الرابعة : رحم الله امرءا عرف قدره . الخامسة : لا رأي لمن لا يطاع . السادسة : المرء

مخبوء تحت لسانه . ومنها قولهم : الشعر ميزان القوم والعروض ميزان الشعر .
وقول عُمر : هاجروا ولا تهجروا والسعيد من وعظ بغيره . وقولهم :
السعيد من كُفي . وقولهم : آياك وما تعتذر منه . وقولهم : ربّ ساع
لقاعد . ربّ مَلومٍ غير مُليم . ربما قتل البايغَ لسانُهُ . العيون عنوان القلوب .
القلوب ابصر من العيون . من ضاق قلبه اتسع لسانه . وقول الاعرابي
وقد سأله بعضهم عن حُضر فرسه فقال : يُحْضِر ما وجد ارضاً . وقال آخر :
يسبقُ الطَّرفُ ويستغرقُ الوصفُ . أعوجُ اللَّبان طوعُ العِنان كأنه موجٌ يورُ
او سيلٌ في حدور . وقولهم : الفكرة مُحُ العمل . وقيل لاعرابي : اترك
لِحُسن الكدية . فقال : ذاك عنوان نعمة الله عندي . وقولهم : حسبك من
شِرِّ استمائه . دلَّ الشرُّ على نفسه . البادئ اظلم . حفظ الموجود أبسر من
طلب المفقود . من عزَّ بَزَّ . سرَّك من دمك . غمُّ سالم . سُئل رجلٌ ركب
البحر عن اعجب ما رأى فقال : سلامتي . الملقُ شكر الضعيف . الصديق
يصدق والعدوُّ يتملِّقُ . اقضِ ديون الاحسان اليك باللسان قبل فقد
الامكان . مَنْ واكملك في الرِّخاء خذلك في البلاء . عجباً للخير المدوح
المتروك والشرّ المذموم المفعول . مَنْ نَمَّ اليك نَمَّ عليك . من اساء استوحش .
ساعات اللذة هي ساعات الغفلة (قال الشيخ) : هذا مثل قول سُقراط اللذة
خِناقٌ من غسل . عند صفو العيش يكسدرُ . الرِّيبُ يخيفُ . المحبوب
مذكورٌ . من لك باخيك كاه . صديق الرجل عقله وعدوه جهله . (قال
الشيخ) : ومثل هذا قول ارسطاطليس في ما يرذُّ افلاطون : ان كان
افلاطون لنا صديقاً فالحق اصدق لنا منه

ومن الفصول الكتابية ما كتب بعضهم : قلبي نجى ذكرك . ولساني
خادمُ شُكرِكَ . وكتب آخر : فلان اذلُّ من شاهد زورٍ عند من شهد له .
وقال آخر : الاستطالة لسان الجهالة . وكتب بعضهم الى عاملٍ : اعلم ان

النظر اذا أخلف لك أخلف منك . وقال عليُّ بن ابي طالب وقد كان جرى ذكر البلاعة وان بعض وأدء بليغ : اني لأكره ان يطول لسانه . وقال آخر : فضلُ الفَعَالِ على المَقَالِ مكرمةٌ وفضلُ المَقَالِ على الفَعَالِ خديعةٌ .

وقال يحيى بن خالد : تركُ الشُّكْرِ كفرُ النعمة . وقال آخر : الشكر نسيم النعمة . الهيمةُ خيبةٌ والحياءُ حرمانٌ . الحكمةُ ضالةُ المؤمن . وقال اسحاق يوماً للعباس بن الحسن اني لأحبُّكَ . فقال : رائدُ ذاك معي . قرأت في فصل لسعيد بن حميد : نحنُ في زمانٍ المعروفُ فيه زللٌ والصوابُ فيه خطلٌ والإِنعامُ مثلٌ . وقال بعضُ البلغاء : قد رَخَّصَتِ الضرورةُ في الإلحاحِ فأرجو ان تحسنَ النظرَ كما احسنتُ الانتظارَ . وقال احمد بن يحيى : لسان الحال افصح من لسان الشكوى . وكتب آخر : اشكر لمن أنعم عليك وأنعم على من شكرك . وكتب آخر : اذا كنت لا توثقي من ضعف سبب فكيف اخافُ منك خيبةً امل او عدولاً عن اعتفار زللٍ او فتوراً عن لم شعثٍ واصلاح خللٍ . كتب آخر : انا اسألُ الذي رحمَ العباد بك على حين افتقارهم اليك ان يرحمهم من بعدك فلا يُعيدهم الى المكاره التي استنقذهم منها بيدك . وقال الحسن بن وهبٍ للمأمون في رجل مذنبٍ : هبْ لي . فقال : كيف لا أهبه لمن به قدرتُ عليه . وقال عبدالله بن طاهر : القلم يحركُ وَشْيَ المملَكة . ونظر الى خطِّ بعض كتَّابه فلم يرضه فقال : نَحْرُوا هذا عن مرتبة الديوان فأنه عليلُ الخطِّ ولا نأمن ان يُعدي غيره .

وقال ابراهيم بن العباس الصوليُّ : الخطُّ لسان اليد . وقال يحيى بن خالد : مَطْلُ الغريمِ أحسن من مَطْلِ الكَرِيمِ . وكان يحيى يقول : من حقوق التُّبَلِّ ان تتواضع لمن هو دونك وتتصدق على ضعيفك وتُنصف من هو مثلك وتَتَبَلَّلَ على من هو فوقك .

الفصل التاسع

في اجناس الخطابة الثلاثة

البحث الاول

في تقسيم الخطب الى ثلاثة اجناس

(من كتاب تعريف حطاة ارسطاطليس لاسن رشد)

(راجع الصفحة ١٥١ من الجزء الثاني من علم الادب)

قد توجد اجناس الاشياء التي تنظر فيها الخطابة من الامور الارادية ثلاثة كما يوجد عدد اصناف السامعين للقول الخطبي ثلاثة . وذلك ان الكلام مركب من ثلاثة من قائل وهو الخطيب ومن مَقول فيه وهو الذي يُعمل فيه القول ومن السامعين لوجه اليهم القول وهم السامعون . والغاية بالقول انما هي متوجهة نحو هؤلاء السامعين . والسامعون لا محالة إما مُناظرٌ وإما حاكمٌ وإما المقصود اقناعه . والحاكم إما ان يكون حاكماً في الامور المستقبلية وهي النافعة والضارة . وإما في الامور التي قد كانت . والامور التي قد كانت منها ما توجد في الانسان باختياره وتلك هي الفضائل والذائل ومنها ما توجد في الانسان بغير اختياره بل من انسان آخر وهو الجور والعدل . والحاكم في الامور المستقبلية هو الرئيس والحاكم في الامور الكائنة هو الذي ينصبه الرئيس (مثل القاضي في مدننا هذه وهي مدن الاسلام) . وإما المناظر فإما يُناظر بقوة الماكسة الخطبية فان اجناس

القول الخطي ثلاثة مشوري ومشاجري وتثبيتي

وأما الضمير المشوري فمنه إذن ومنه منع وذلك ان كل من يشير
يُشير أما على واحد من اهل المدينة بما يخصه او على جميع اهل المدينة بما
يعتُهم فانما يشير ابداً بقول هو اذن او منع . وأما القول المشاجري فهو
ايضاً صنفان شكاية وتنصل من الشكاية . وأما القول التثبيتي فهو ايضاً
صنفان أما مدح وأما ذم والزمان الخاص بالاشياء التي يشار بها هو الزمان
المستقبل لأنه انما يشير انسان على انسان بأشياء معدومة . والزمان الخاص
بالاشياء المشاجرية هو الزمان الماضي لأنه انما يتسكى من الاشياء التي قد
وقعت وان تشكي من امور تتوقع من المشتكى به فانما تلك شكاية
على طريق الاشارة بالنافع في ذلك . وكذلك قد يعرض ان تكون
المشورة في الاشياء التي قد كانت لكن من جهة ما يتوقع منها فتي كانت
الشكوى في شيء واحد لا من اجل غيره فانما تكون ابداً في الشيء
الذي قد وقع . وأما الاشياء التثبتيّة فان أولى الازمنة بها هو الزمان
الحاضر اعني القريب من الآن فان الناس انما يُمدحون ويُذمون بالاشياء
الموجودة في حين المدح وحين الذم في المدوح والمذموم وربما مدح بعضهم
على طريق الحيلة في استكثار فضائل المدوح ومذامه بالاشياء التي يتوقع
حدوثها منه او يُرجى حدوثها منه فيخلطون مع المدح الاشارة على المدوح
بفعل تلك الاشياء

ابعد الثاني

في غايات الاجناس الخطبيّة الثلاثة وانواع مقدماتها

(من الكتاب نفسه . راجع الصفحة ١٤٣ من علم الحلالة)

وأما الغايات من هذه الاقاويل فهي ثلاث غايات لهذه الثلاثة

الاقاويل . أمّا القول المشير فغايتُهُ النافع والضار . فان الذي يشير فانما يأذن في النافع او في الذي هو انفع ويمنع من الضارّ او من الذي هو اضرّ .
وامّا القول المشاجري فغايتُهُ العدل والجور . وامّا القول المُبْتِغِي فغايتُهُ الفضيلة والرذيلة وإن استعمل واحدٌ من هذه غايةً صاحبه فليس على القصد الأوّل بل من اجل الغاية الخاصّة به . مثال ذلك انّ المشير قد يُتَمَنَعُ ان هذا عدلٌ او جورٌ ليشير بالاذن فيما يكون عن العدل من المنفعة وبالمنع عن ما يكون على طريق الجور لما في الجور من المضرة التي تُتَوَقَّعُ .
وكذلك قد تُستعمل الفضيلة والرذيلة اعني من جهة ما يلحقها من النافع والضارّ . واذا كانت هذه الغايات الثلاث تخصّ كلّ واحدةٍ منها واحداً من هذه الاقاويل اعني من جهة ما هي ايات على القصد الأوّل . فالحدود المميزة اكلٍ واحدٍ من هذه الاقاويل الثلاثة انما تكون الفصول المعطاة فيها . من قبل هذه الغايات . وقد يدلُّ على انّ هذه الغايات هي خاصّة بواحدٍ واحدٍ من هذه الاجناس الثلاثة من الاقاويل أنّه اذا أقنع كلّ واحدٍ منها في غاية الجنس الآخر ربّما لم يكن للمناظر في ذلك مُعَاَسِرَةٌ ومشاكسة بل كثيراً ما يُسَلِّمُ له ذلك ولكن لا يسلم له غاية ذلك القول التي تخصّه .
مثال ذلك ان المدّعي اذا ادّعى انّ فلاناً اخذ المال من فلان وذلك لا شك ضررٌ به فربما يسلم له الخصم انّ ذلك كان ولكن لا يسلم له ان اخذه المال منه كان على جهة الجور . وكذلك المشير قد يسلم ان الفعل الممكن جورٌ ولا يسلم انه ضارٌّ وإمكان تدخّل هذه الغايات يعرض للمشيرين كثيراً ان يشيروا باشياء ضارّة على جهة المغالطة من قبل انها عدل او انها ليست بجور ولكن لا يقرّون بانها ضارّة بل ربّما احتالوا في دعوى وجود النفع فيها . مثال ذلك انهم قد يشيرون بالصبر على الموت في الحرب وألّا يفرّون لكون الفرار جوراً في الشريعة . وكذلك متى قهر قومٌ قوماً

واستولوا عليهم ربما اشار المشير عليهم ألا يتعضوا لذلك القهر لانه لم يكن جوراً وربما اوههم فيه انه غير ضار لهم . وكذلك المادح قد يسلم ان الشيء ضار ولكن يدعي انه فضيلة مثل من يخلص انساناً من الموت ويعلم انه يموت بتخليصه ذلك الانسان . فالموت يسلم الخصم انه ضار ولكن يرى انه فضيلة . وكذلك ربما مدح بالرديلة على جهة المغالطة من جهة انها نافعة لكن لا يقر انها رذيلة بل يدعي فيها انها فضيلة ما لمكان النفع الذي فيها . فاذن كل واحدة من هذه المخاطبات قد تستعمل غاية صاحبها بالعرض ولذلك لا تشاكس فيها وتشاكس ولا بد في عايتها .

واذا استعملت الواحدة غاية صاحبها فعلى جهة المغالطة

(قال) ولما كانت هذه الصناعة قياسية فمعلوم انه يجب ان تكون فيها مقدمات ومقدماتها هي الثلاث التي وصفنا: المحودات والدلائل والعلامات . وذلك ان القياس المطلق يكون من المقدمات المطلقة والقياس الخاص بصناعة صناعة يكون من مقدمات خاصة . ولذلك كان الضمير قياساً يأتلف من هذه المقدمات التي ذكرنا ولان الامر الذي يشير به يحتاج ان يعرف من امره اولاً انه ممكن لان الامور الغير الممكنة لا يستطيع ان تفعل لا في الحاضر ولا في المستقبل . وكذلك يحتاج في الجنسين الباقيين من اجناس هذه الصناعة اعني ان غير اولاً ان الامور قد كان ووقع اعني الجنس التثبتي والجنس المشاجري . فاذن لا بد لصاحب هذه الصناعة ان تكون عنده مقدمات يقع بها في ان الامر ممكن او غير ممكن وفي انه قد كان او لم يكن سوى المقدمات التي يبين بها تلك الغايات الثلاث

ثم ايضاً لما كان الخطباء ليس يقتضرون على المدح والذم والاذن والمنع والشكاية والاعتذار بل يتكافون مع هذا ان يثبتوا ان الامر الذي هو خيرٌ او شرٌ عظيم او صغير شريف او خسيس ولانق او غير لانق وذلك

إمّا على الإطلاق وإمّا بالمقايضة اعني أنّه اعظم واشرف او بالضدّ فمعلوم أنّه ينبغي ان تكون عند الخطباء مقدّماتٌ يثبتون بها انّ الخير او الشرّ عظيمٌ او صغيرٌ وخميسٌ او شريفٌ ولائقٌ بالمنسوب اليه او غير اللائق فهذه هي جميع انواع المقدّمات التي تستعملها هذه الصنعة

البعث الذات

في مقدمات الجنس المشوري

(من الكتاب نفسه)

(راجع الصفحة ١٧٨ من علم الخطابة)

واذ قد تبين ذلك فينبغي ان نبثدي بتعديد المقدّمات التي تخصّ غرضاً غرضاً من الاغراض الثلاثة ونجعل الكلام أوّلاً في تعديد المقدّمات المشورية ثمّ تانياً في التثبيتيّة ثمّ ثالثاً في المشاجريّة

فأول ما يجب ان ننظر فيه من امر الاشياء التي يشار بها ما هو الخير الذي يشار به فانه ليس تكون المشورة في كل خير لكن في الخيرات التي تستطيع ان تكون او ان لا تكون . فاما الخيرات التي كونها او لا كونها من الاضطرار فليس تكون فيها مشورة ولا ايضاً المشورة تكون في جميع الخيرات الممكنة . فانّ ها هنا خيرات ممكنة وجودها عن الطبيعة بل في الخيرات الممكنة التي ينبت ان تكون او ان لا تكون وهي الاشياء التي بدء كونها من قبل الاختيار والارادة . ومن هذه فيما كان وجوده او لا وجوده تابعاً لرويتنا وفعالنا على الاكثر . وإمّا ما كان منها يعرض من الرويّة بالاتفاق واقل ذلك فليست هي في الاكثر ممّا يُشار بها الا حيث لا يمكن ان يوجد الجنس الآخر وقد يدلّ على انّ الاشارة انما تكون

بهذه الاشياء أَنَّ الانسانَ اَنَّمَا ينظرُ اَوَّلًا هَلْ الامرُ الذي يريد ان يفعله
 مُمكنٌ ثُمَّ ان كان ممكنًا بأي شيءٍ يمكن . فاذا تبَيَّنَ لَهُ ذلكَ شرعَ في
 السعي فيه وان تبَيَّنَ لَهُ انه غير ممكن خَلَّى عنه . والاشياء التي بها نُشير
 هي التي فيها زوي . فقد تبَيَّنَ من هذا القول ما هو الخير الذي نُشير به
 وفي اي الاشياء يكون والامور الارادية التي مبدأ وجودها منَّا لا الامور
 الاضطرارية التي ليس الينا وجودها واعطاء الفرق التام بين الاشياء الارادية
 وغير الارادية وتصحيح عدد انواعها ومعرفة ماهية كل واحدٍ منها على
 اقصى ما في طاعتها ان تعلم فليس من شأن هذه الصناعة ان تبلغهُ من
 معرفة الاشياء الارادية ولكن ذلك من شأن صناعة الفلاسفة التي لها الفضل
 على هذه في التصوُّر والتصديق والمقدمات المستعملة فيها اصدق واصح من هذه
 وذلك اذًا هنا لسنا نتكلم عن معرفة هذه الاشياء الاحوال الذاتية
 المناسبة لها بل الامور المشهورة . واذا كان الامر في هذه الاشياء كما وصفنا
 فقد تبَيَّنَ ايضاً من هذا القول ان جميع ما قلناه في اجزاء هذه الصناعة هو
 حقٌ أعني انَّها مركبةٌ من علمِ المنطق ومن علمِ السياسة الخلقية وان فيها
 اشياء جدلية او شبيهة بالاشياء الجدلية وايضاً سوفسطائية او شبيهة
 بالسوفسطائية . والاشياء التي في صنائع كثيرة اَنَّمَا تكون اجزاء لصناعة
 واحدة متى أخذ جميعها بالجملة والحال التي بها تكون تلك الاشياء الكثيرة
 متعاونة ونافعة في غرض تلك الصناعة الواحدة وطُرح منها الاحوال التي
 بها تختلف اعني الاشياء التي ليست تكون بها مَعْنِيَةٌ في غرض تلك الصناعة
 الواحدة . واذا كان ذلك كذلك فالاشياء الخلقية اَنَّمَا صارت جزءاً من
 هذه الصناعة من حيث هي مُعَدَّةٌ نحو الكلام والمخاطبة وهي من صناعة
 السياسة من حيث هي احد الموجودات التي نقصد معرفتها وعلمها
 والاشياء الجدلية والسوفسطائية اَنَّمَا صارت جزءاً من هذه الصناعة من

حيث أنَّه الذي تُستعمل منها هذه الصناعة هو سابقُ المعرفة الأولى
للإنسان لا ما هو بعيدٌ عن معرفة الجمهور مثل أنَّها انما تُستعمل من القياس
القياس المعروف عند الجمهور وهو التمثيل والضمير. وكذلك الحال في
الامور السوفسطائية انما تُستعمل منها ما جرت العادة باستعماله عند الجمهور
مثل مواضع الاطلاق والتقييد وغير ذلك مما يستعمله بطباعهم الجمهور
فهي انما تخالف هذه بمقدار النظر وقد تخالف ايضاً بمقدار النظر هذه الصناعة
في الامور الإرادية النظر الذي للعلم السياسي فيها اعني انما تنظر في
الامور الارادية النظر الذي هو في سابق المعرفة للإنسان وتدع تقضي النظر
في ذلك للعلم السياسي منها. والامور التي يُشير بها الخطيب منها ما يشير
به على اهل مدينة باسرههم ومنها ما يُشير به على واحد من اهل تلك
المدينة او جماعة

البحث الرابع

في خمسة امور يدور عليها البحث في النوع المشوري

وفي القياسات المختلفة بها

(من الكتاب نفسه)

(راجع الصفحة ١٧٩-٢٠٢)

(قال) : فاما الاشياء التي تكون فيها المشورة في الامور العظام من
أمر المدن فهي قريبة من ان تكون خمسة : احدها الاشارة بالعدة المدخرة
من الاموال للمدينة. والثاني الاشارة بالحرب او السلم. والثالث الاشارة
بمحفظ البلد مما يرد عليه من خارج. والرابع الاشارة بما يدخل في البلد
ويخرج عنه. والخامس الاشارة بالتزام السنن. فالذي يُشير بالعدة يحتاج ان
يعرف ثلاثة امور : احدها ان يعرف غلات المدينة ما هي اعني هل هي

نباتٌ او حيوانٌ او معدنٌ او جميع هذه او اثنان منهما كذا ان نقص من
الفاضل منها للعدة شيء اشار بالزيادة فيها . والثاني ان يعرف مع ذلك
نفقات اهل المدينة كلها . والثالث ان يعرف اصناف الناس الذين في المدينة .
فان كان فيها انسانٌ بطالٌ وهو الذي لا فضيلة عنده او عاطلٌ وهو الذي
لا صناعة له اشار بتنحيته من البلد . وان كان هنالك عظيم النفقات في غير
الجميل او غير الضروري اشار بأخذ ذلك الفضل من المال منه فإنه ليس
يكون الغناء بالزيادة في المال بل والنقصان من النفقة ولذلك قيل : قلّة
العيال احد اليسارين

(قال) ومن الضرورة الداعية الى هذه الاشياء . ومقدار الحاجة اليها
يقف الخطيب على ما يحتاج ان يشير به في واحدٍ واحدٍ من هذه الاشياء .
وليس يحتاج عند الاشارة بالزيادة في النبات ان يكون فلاحاً ولا في الحيوان
ان يكون راعياً لكن يكفي في ذلك معرفته بمقدار الحاجة اليها
ويحتاج مع هذا ان يكون عالماً بالسير المتقدمة في هذه الاشياء . وما عند
الناس فيها . واما المشير بالحرب او السلم فإنه يحتاج ان يعرف قوّة من
يحارب وقوّة بمن يحارب ومقدار الامر الذي يُنال بالمحاربة هل هو يسير
او عظيم وحال المدينة في وثاقتها وحصانتها وضعف اهلها وقوتهم . وفي
صغر المدينة او في عظمها اعني هل مقدارهم مقدار من يستطيع المحاربة
ام ليس مقدارهم ذلك المقدار . وهل هم بصفة من تُمكنهم المحاربة ام
ليس هم . وان يعرف مع ذلك شيئاً من الحروب المتقدمة ليصف لهم كيف
يحاربون ان اشار عليهم بالحرب ويهون عليهم امر الحرب . او يعرفهم بما في
الحرب من مكروه ان اشار عليهم بترك الحرب . وقد يحتاج ان يعرف
ليس حال اهل مدينته فقط بل وحال من في تخومه وشره اعني كيف
حاله في هذه الاشياء وحاله مع عدوهم في الظفر به او العجز عنه فإنه

يأخذ من ها هنا مقدّمات نافعة في الإشارة عليهم بالحرب او السلم . ويحتاج مع هذا ان يعلم الحروب الجميلة من الحروب الجائرة وان يعلم حال الاجناد هل هم متشابهون في القوة والشجاعة والرأي وإجادة ما فُوض الى صنفٍ صنفٍ منهم من القيام بجزءٍ جزءٍ من اجزاء الحرب . اعني ان يكونوا في ذلك متشابهين فانه ربما كثروا وتناسلوا حتى يكون فيهم من لا يصلح للحرب او للجزء من الحرب الذي فُوض اليه القيام به . وقد ينبغي مع هذا ان يكون ناظرًا ليس فيما افضت اليه محاربتهم بل وفيما افضت اليه حروب سائر الناس . من المتقدمين المشابهين لهم فان الشبيه يُحكم منه على الشبيه . اعني انه ان كان افضت الحروب الشبيهةُ بحربهم الى مكروه ان يشير بالسلم وان كانت افضت الى الظفر ان يشير بالحرب . واما حفظ البلاد فانه يحتاج المشير بالحفظ ان يعرف كيف تُحفظ البلاد وما مقدار الحفظ المحتاج اليه في طارئٍ طارئٍ وكم انواع الحفظ . ويعرف مع هذه المواضع التي يكون حفظها بالرجال وهي التي تسمّى المساح . فان كان الحفظ لتلك المواضع قليلاً زاد فيهم وان كان فيهم من لا يصلح للحفظ نحاهُ ممن ليس يقصد قُصد المحاماة عن المدينة بل يقصد قصد نفسه . وينبغي له ان يحفظ اكثر من ذلك المواضع الحفّة اعني التي المنفعة بحفظها اكثر . فمن عرف هذا فقد يمكنه ان يُشير بالحفظ وان يكون خبيراً بالبلاد التي يشير بحفظها . واما الإشارة بالقوت وسائر الاشياء الضرورية التي تحتاجها المدينة فانه يحتاج المشير فيه ان يعرف مقدارها وكم يكفي المدينة منها وكم الحاضر الموجود في المدينة من ذلك وهل أدخل الكافي من ذلك في المدينة وأحرز ام لم يدخل . وما الاشياء التي ينبغي ان تخرج من المدينة وهو الفاضل عن اهل المدينة . وما الاشياء التي ينبغي ان تدخل وهو ما قُصرَ عن الضروري لتكون مشورته وما يُعهد به على حسب ذلك

فانه قد يحتاج المرء ان يحفظ اهل مدينته لأمرين: احدهما لِمكان ذوي الفضائل والثاني لِمكان ذوي المال الذين من اجل ذوي الفضائل . والحافظ للمدن يحتاج بالجملة الى ان يكون عارفاً بجميع هذه الانواع الخمسة عند حفظه لها

(قال) وأما النظر في وضع السنن والاشارة بها فليس ييسر في امر المدن فإن المدن إنما تسلم ويَلْتَم وجودها بالسنن ولذلك قد ينبغي لواقع السنن ان يعرف كم اصناف السياسات وايُّ سُنَّة تنفع في سياسة سياسة وايُّ سُنَّة لا تنفع وايُّ ناس تصالح بهم سُنَّة سُنَّة وسياسة سياسة وايُّ ناس لا تصالح بهم وان يكون يعرف الاشياء التي يُخاف ان يدخل منها الفساد على المدينة . وذلك أما من الاضداد من خارج وأما من اهل المدينة فإن سائر المدن ما عدا المدينة الفاضلة قد تقسد من قبل السنن الموضوعة فيها وذلك اذا كانت السُنَّة مُفرطة الضعف واللين او مفرطة الشدة وسواء كانت في رأيي او في خلقي او في فعل ذلك ان السياسة التي تُسمّى الحرّة قد يظهر من امرها انها تنتقل كثيراً من قبل هذا المعنى الى رئاسة الحسنة اعني رئاسة الشهوات او رئاسة المال والذي قاله ظاهر عندنا من امر ذوي السياسات التي وصلتنا اخبارهم

(قال) وليس يؤول الامر في هذه السياسة اعني سياسة الحرّة الى سياسة الاخساء من قبل استرخاء السنن واينها وان كان ذلك هو الاكثر بل ومن قبل الإفراط فإن كثيراً من الاشياء اذا أُفرطت بطل وجودها كما يبطل وجودها من قبل الضعف والتقصير . ومثال ذلك ان القطس اذا أفرط وتفاقم كان قريباً من ان يُظنّ انه ليس هنالك انفٌ واذا كان غير مُفرطٍ قُرْب من الاعتدال

(قال) ويحتاج مع ذلك ان يعرف السنن التي وضعها كثيراً من الناس

خانتفوا بها في سياسةٍ سياسةٍ من السياسات المشهورة وفي أمةٍ أمةٍ ليستعمل
 منها النافع الذي يخصُّه والأمة التي تخصُّه . ولذلك تبين أن معرفة وضع السنن
 بامزجة الناس وأخلاقهم وعاداتهم ممَّا يُنتفع به في وضع السنن فإنَّ من
 ها هنا يمكن أن يضع السنن النافعة لجميع الأمم المختلفة الطبائع . وأمَّا
 الفساد الداخل على المدن من خارجٍ أعني من الأعداء فأمرٌ ظاهرٌ بنفسه
 وقد كتب الناس في الأوجه التي يتوقَّع منها غلبة الأعداء والأوجه التي
 يُتحرَّز بها منهم . ومن هذه الأشياء يأخذ المقدمات التي يُشير بها على أهل
 مدينته بالتحفظ من الأعداء وما قلنا في وضع السنن وما يحتاج إليه واضعها
 هو من علم السياسة لا من علم الخطابة . وأمَّا يُذكر منها ها هنا ما
 يكفي في هذه الصناعة

الباب الخامس

في السبب الذي من أجله يشير الخطيب وهو سعادة السامع
 وفي ماهية السعادة وأنواع الخيور التي من مجموعها

تتوَّأد السعادة

(من الكتاب نفسه)

(راجع الصفحة ١٧٨ من علم الخطابة)

(قال) فهذه هي الأمور العظمى التي بها يُشير المشيرون على أهل المدن
 وفيها دلالةٌ على الأشياء التي منها يُشار على واحدٍ واحدٍ من الناس . ونحن
 قائلون الآن في الأشياء التي منها يكون الأذن والمنع لواحدٍ واحدٍ من
 الناس وُبتدئون أوَّلًا بالإخبار عن الأشياء التي من أجلها يُشير المشيرون
 فيأذنون فيها أو يمنعون من اضدادها . ويُشبه أن يكون لكل واحدٍ من

الناس انفعالاً ما وتشوقٌ بالطبع للخير الذي يتشوقه الكل لنفسه ويشير به على غيره من غير ان يعرف واحدٌ منهم ما هو ذلك الخير فيختارونه ويؤثرونه على غيره . او اذا سُئل عنه اجاب فيه بجوابٍ منبئٍ عن طبيعته بل انما عند كل واحدٍ منهم وجوده فقط . واذا سُئل واحدٌ واحدٌ منهم عما يدلُّ عليه اسمه اجاب فيه بجوابٍ غير الجواب الذي يُجيب فيه الآخر . واتما يؤثره الجميع لمكان هذا الانفعال الموجود له بالطبع عند الجميع . وهذا الخير في الجملة هو صلاح الحال واجزاء صلاح الحال . ولذلك فقد ينبغي ان نُفصل أولاً ما هو صلاح الحال بقولٍ عامٍ ثمَّ نُفصل اجزاءه ونُخبر عن اضدادها وعن الاشياء التي يكون فيها الاذن والمنع وهي النافعة في صلاح الحال او الانفع فيه او الضارة فيه او الاضرار فيه فان بهذا يتمُّ لنا القول في الاشياء التي منها تلتئم الاقوايل المشورية المستعملة مع جميع الناس

(قال) والذين تكلموا في هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الاشياء الا فيما يجري محرى الامور الكلية . مثل انهم قالوا : ينبغي للخطيب ان يُعظم الشيء الصغير اذا اراد تفخيمه ويصغر الشيء الكبير اذا اراد تهوينه . وينبغي له ان لا يأذن في الاشياء التي تُفسد صلاح الحال وفي الاشياء التي تعوق عن صلاح الحال او تتجاوز صلاح الحال الى ضده . ولم يقلوا ما هي الاشياء التي لها يُعظم الشيء او يُصغر ولا ما هي الاشياء التي توجب اختلال صلاح الحال او تعوقه او تتجاوزها الى ضده .

(قال) فاما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة وطول من العمر وحياة لذيدة مع السلامة والسعة في المال وحسن الحال عند الناس مع تحصيل الاشياء الحافظة لهذه الاشياء والفاعلة لها . وقد يشهد ان هذا هو رسم صلاح الحال المشهور ان جميع الناس يرون ان صلاح الحال هو هذا او

شيء قريب من هذا . واذا كان صلاح الحال هو هذا فاجزأؤه هي كرم الحسب وكثرة الاخوان والاولاد واليسار وحسن الفعل والشيخوخة الصالحة وفضائل الجسد مثل الصحة والجمال والجلد والجزالة والبطش والمجد والجلالة والسعادة والفضيلة واجزأؤها مثل العقل والشجاعة والعفاف والعدالة والبر فأنه هكذا احرى ان يكون الانسان موفوراً مكفياً اعني اذا كانت له الخيرات الموجودة من خارج . والخيرات الموجودة فيه النفسانية والجسدانية والتي من خارج هي الحسب والاخوان والمال والكرامة وقد يُظن أنه يُعَدُّ مع هذه نفوذ الامر والنهي والاتفاقات الجميلة وهي المسماة عند الناس سعادة فأن بهذه الاشياء تكون حياة المرء في سيرته حياة من لا ينقصه شيء من خارج ولا يشوب خيره شيء مضاد

واذا كان هذا هكذا فيجب ان ننظر في كل واحد من هذه ما هو بحسب النظر المقصود هنا وهو النظر المشهور . فاما (الحسب) فهو ان يكون القوم الذين هم منهم هم اول من تزل المدينة او يكونوا قدما . التزل فيها ويكونوا مع هذا حكاماً او رؤساء ذوي ذكر جميل وكثرة عدد وان يكونوا مع هذا احراراً لم يجبر عليهم سباً او يكونوا معن نال الامور الجميلة المقبولة عند الناس وان لم يكونوا حكاماً ولا رؤساء . فاما النظر في الحسب هل هو من الرجال فقط او من النساء فالظاهر من ذلك والمتفق عليه عند الجميع انه يكون اتم اذا كان من كليهما . وينبغي ان يستعمل الخطيب من ذلك المشهور في أمة أمة . ومن شروط الحسب ان يكون الرؤساء والاحرار من اولئك القوم الذين شهرُوا بالفضيلة واليسار وغير ذلك من المكرمات لم ينقطع وجودهم في القوم الذين هو منهم الى وجوده هو بل يوجد في ذلك الجنس ابداً أشياخ بهذه الصفة يحلفهم غلمان في تلك الحصال . فأنه ان انقطع الشرف في ذلك الجنس السذي هو منهم لم

يكن حسيباً وان لم ينقطع منهم فهو حسيبٌ وان انقطع فيمن ولد منهم . وأما (حُسنُ الحال) بالاولاد وكثرتهم فهو مملاً لا خفاء به وحسن الحال بالاولاد المشترك للجميع هو كثرة الفتيان وصلاحهم في فضائل الجسد وفضائل النفس . أما في فضائل الجسد فباربعٍ إحداها الجزالة وهي ان تكون خُلُقهم خُلُقاً طبعيَّة يفوقون فيها كثيراً من الناس . والثانية الجمال . والثالثة الشدة . والرابعة البطش . فبهذه الاربع يكون الغلمان صالحين في فضائل اجسامهم . وأما في فضائل النفوس فيكونون باثنتين بالعنفاف والشجاعة . وأما ما قد يكون به صلاح حال بعض الناس فكثرة الاولاد من الذكور والاناث . وصلاح الحال بالاناث ايضاً يكون بفضيلتين في الجسد والنفس . أما في الجسد فاثنتان العبالة وهو عظم الاعضاء العظم الطبيعي وكثرة اللحم الطبيعي لا اللون والجمال . وأما في النفس فثلاث العنفاف وحبُ الالفة وحبُ الكد فان هذه الفضائل يكملُ المنزل وهذه العضائل التي قلنا سبيلها ان توجد في النساء كلهنَّ اللَّائِي من نسب ذلك الرجل على العموم وفي الرجال كلهم على العموم وفي اولادهم الذكور خاصة اذ كان الولد به ألحق . وقد ينبغي للخطيب ان ينظر هل الفضائل التي هو منها هي هذه الفضائل عندهم اعني في اولادهم ام ليس هي هذه فان كثيراً من الامم يرُبون اولادهم الذكور والاناث بالزينة والسِّمَن وهؤلاء يقول فيهم ارسطو انه قد فاتهم النصف من صلاح الحال بالابناء . فاما اجزاء اليسار فكثرة الدنانير والأرضين والعقار والاناث والامتعة والمواشي وجميع الاشياء المختلفة في النوع والجنس . وكل ذلك اذا كانت هذه الاشياء في حفظٍ ومع حَرِيَّة وان يكون فيها متمتعاً اي ملتذاً لا حافظاً لها فقط او مُنمياً

(قال) ومن الامور النافعة في اليسار والفاعلة له الاشجار المثمرة

والغلات من كل شيء . . . واللذيد من هذه هو ما يُجنى بغير تعب ولا نفقة
 وحُدّ الحفظ والاحراز للمال هو ان يكون في الموضع الذي لا يُتعدّر منه
 عليه وان يكون بالحال التي يُمكن ان يُنتفع بها مثل ان اذا كانت ارضاً
 ألا تكون سبخةً وان كان فرساً ألا يكون جوحاً . وحُدّ الحرّية في المال
 ان يكون اليه التصرّف في المال بالاعطاء . والبيع والشراء . وأما (التنعم
 بالمال) فهو استعماله على طريق التلذّذ به . وأما اشتراط في الغنى هذا الشرط
 لأنّه ان يكون الغنى في استعمال المال احرى منه ان يكون في اقتنائه
 لأنّ الاقتناء هو فاعل الغنى وأما الاستعمال فهو الغنى بعينه . وأما حسن
 الفعل على الرأى الصواب فهو الذي يضنّه الكلّ فاضلاً وهو الذي يقتني
 الشيء الذي يتشوّقه الاكثر لا محالة او الاختيار من الناس وذوو الكيس
 والفضة

(قال) وأما (الكرامة) فإنّها في زماننا هذا للمعتني بحسن الفعل واکرام
 الناس اللذين لهم العناية الحسنة بهم هي مكافأة على طريق العدل والحق
 اذ كانت هذه الافعال ليس تكافئها الدنانير والدراهم . وليس يُكرم
 الذين لهم العناية الحسنة بالناس فقط بل والذين يستطيعون ان تكون لهم
 العناية الحسنة اعني الذين لهم قوّة على ذلك وان لم يفعلوا ذلك في حال
 الاكرام والعناية بالناس التي تستوجب الكرامة هي العناية تُخلّصهم من
 الشرور التي ليس التخليص منها بهين او افادتهم الخيرات التي ليس افادتها
 بالسهل . وهذه الافعال الحميلة هي تكون عن الغنى او السلطان او ما
 اشبه ذلك ممّا يكون للانسان به القدرة على امثال هذه الافعال وقد يكرم
 كثير من الناس على خيرات يسيرة لكنها تكون كثيرةً بالاضافة الى
 ذلك الزمان والى تلك الحال . فكأنّ الكرامة على الاشياء اليسيرة هي
 بالعرض اي من جهة ما عرض لتلك الاشياء ان تكون كثيرةً بالاضافة

الى ذلك الوقت او الحال . وأما الاشياء التي تكون بها الكرامة فمنها
 مشيئة لجميع الامم ومنها خاصة . فالخاصة مثل السبائح والقرايين التي
 كانت قد جرت عادة اليونانيين ان يكرموا بها الاموات . ومنها عامة وهي
 المراتب في المجلس والمصارعة الى اقواله وترك مخالفته والهدايا التي توجب
 المحبة والقرب . فان الهدية جمعت امرين بذل المال والكرامة ولذلك
 كانت مستحبة لجميع الناس . وكل انسان يجد فيها ما يتشوقه . وذلك ان
 الناس ثلاثة اصناف اما صنف يحب الكرامة واما صنف يحب المال
 واما صنف يجمع الامرين . والهدية قد جمعت متشوق هذه الاصناف
 الثلاثة

(قال) واما (فضيلة الجسد) فالصحة وذلك ان يكونوا عريين من
 الاسقام البتة وان يستعملوا ابدانهم لان من لا يستعمل صحته فليس تغبط
 نفسه بالصحة اي ليس هو حسن الحال بها وهو بعيد من جميع الافعال
 الانسانية او من اكثرها

(قال) واما (الحسن) فانه مختلف باختلاف اصناف الاسنان . فحسن
 الغلمان وجالهم هو ان تكون ابدانهم وخلقهم بهيئة يعسر بها قبولهم
 الآلام والانفعال اي لا يكونون غير محتملين لالاذى وان يكونوا يحيث
 يستلذ ان ينظر اليهم عند الجري والغلبة

(قال) ولذلك ما يرى الناس الغلمان الذين هم مهياون نحو الخمس
 المزاوالات واللعبات حسانا جدا ونعني بالخمس المزاوالات واللعبات الاشياء
 التي كان اليونانيون يروضون بها صبيانهم وهي العدو والركوب والمثاقفة
 والصراع والملاكمة

(قال) وانما كان الناس يرون فيمن كان مهيا نحو هذه الافعال الخمسة
 انه جميل لانه مهيا بها نحو الحفة والغلبة واذا شب امثال هؤلاء الغلمان

كانوا اذ يذني المنظر عند العمل في الحرب وذلك بحسب الهيئـة التي كانوا مُعدِّين بها نحو الحرب . واما الشيوخ فجمالهم هو استلذاذ افعالهم في الاعمال التي هي جدٌ وهي التي من اجلها يُراض الصبيان على هذه اللـعبات الخمس وهي الحروب وان يكونوا مع ذلك يُروْن غير ذوي احزانٍ ولا غمٍ . وذلك ان الحزن والغـم اذا ظهر بالشـيخ ظُنَّ به ان ذلك الطارئ الذي طرأ عليه ممَّا يضرُّ في شيخوخته مثل الفقر والهوان او غير ذلك (قال) واما البطش فانه قوَّةٌ يُحرِّكُ المرء بها غيره كيف شاء . فانه اذا جذب غيره او دفعه او اساله او اخرجـه او ضغطه وكان هذا الفعل منه بكل من يتصدى له او باكثرهم فهو ذو بطش

(قال) واما فضيلة (الضخامة) فهو ان يفوت كثيراً من الناس ويجاوزهم في الطول والعرض والعمق وتكون مع ضخامته حركاته غير متكافئة لجودة هذه الفضيلة وتكون ضخامته ليس سببها سَمَنًا ولا امرًا مكتسباً (قال) واما (الهيئة التي تسمى الجهادية) فانها مركبةٌ من الضخامة والجلد والخفة وذلك انه اذا افترنت الخفة مع القوة أمكن ان يبلغ بالسرعة امدًا بعيداً . وذلك ان الذي جَمَعَ الضخامة والقوة هو مصارع والذي جمع الضخامة والقوة والخفة هو مجاهدٌ . واما الذي جمع الصراع والخفة معاً فيسمى عندهم باسم مشتق من الخلق باستعمال القوة والخفة . واما الذي جمع هذه الخصال كلها فهو الذي يُسمى عندهم ذا الخمس اللُّعب

(قال) واما (الشيخوخة الصالحة) فانها دوامُ الكبر مع البراءة من الحزن لانه ان عجلت وفاة الانسان قبل ان يبلغ منتهى الشيخوخة لم يكن ذا شيخوخة صالحة وان كان بريئاً من الاحزان ولا ان أهل الى منتهى الشيخوخة وكان في كرب وحزن كان ذا شيخوخة صالحة . واما

يكون بريئاً من الاحزان اذا كان ذا حظٍ من الجدِّ وفضائل البدن اعني ان يكون صحيحاً ولم تعتره مصائب تكدر شيخوخته . وذلك انَّهُ اذا كان ممرضاً او كان الجدُّ غير مساعدٍ له بان يكون قد اعترته مصائب فانه ليس بصالح الشيخوخة وان كان معمرًا . وكذلك ان كان ممرضاً وقد يُشكُّ كيف يكون طول العمر مع الامراض لكن يُشبه ان تكون قوَّة طول العمر غير قوَّة الصَّحَّة فانَّا نرى قومًا كثيرين تطول اعمارهم مع انهم مسقامون . وتصحيح هذا هو للعلم الطبيعى وليس في تصحيحه في هذا العلم منفعةٌ والخطيب انما يكتفي من ذلك بالشيء الظاهر

(قال) واما (كثرة الخلَّة) وصلاح حال الانسان بالاخوان فذلك ايضا غير خفيّ اذا حُدِّ ما هو الخليل والصاحب . وهو ان يكون كلُّ واحدٍ منهما يفعل الخير الذي يظنُّ انَّهُ ينفع به الآخر لا الخير الذي ينتفع به في نفسه فقط . واذا كانت الخلَّة والصحبة هي هذه فبيِّن انَّ المرء يكون صالح الحال بالاخوان الكثيرة

(قال) واما (صلاح الجدِّ) فهو ان يكون الاتفاق لانسانٍ ما علَّةٌ لوجود الخير له . وذلك اما من الخيرات الموجودة في ذاته واما من الخيرات الموجودة له من خارج . وعلَّةُ الاتفاق قد تكون الصناعة وقد تكون الطبيعة وهو الاكثر . فثال ما يكون عن الاتفاق الطبيعى ان يولد الانسان صحيحاً ذا قوَّةٍ وهيئةٍ يعسر بها قبوله الامور الواردة عليه من خارج . وقد يكون الاتفاق الصناعى مثل ان يُسقى سماً فيبرأ من مرضٍ كان به . واما الجمال والضخامة فعلمتهما الاتفاق الصناعى والطبيعى

وجملة الامر انَّ الخيرات التي سببها الجدُّ الذي هو حسن الاتفاق هي الخيرات التي يكون المرء مغبوطاً بها محموداً عليها . وقد يكون الجدُّ علَّةُ خيراتٍ ليست هي خيراتٍ بالحقيقة وانما تُرى خيراتٍ بالاضافة والمقايسة

الى الغير كما قد يكون القبح في حق انسان خيراً ما اذا رُئي غيره اقبح منه .
ومثل ان يكون انسانان وقفا من الحرب في موضع واحد فاصاب احدهما
السهم ولم يُصب الثاني فإن الذي لم يُصبه السهم يرى انّه قد ناله بالاضافة
الى صاحبه خيرٌ كثيرٌ . وبخاصّة ان كان ذلك الذي لم يُصبه السهم من
عادته ان يشهد الحروب كثيراً والآخر لم يشهد قطُ الا تلك الحرب .
وكذلك اذا وجد الكثير واحدٌ ممّن طلبه . قد يرى انّه خيرٌ بالاضافة الى
من لم يُصبه وان كان الكثير يسيراً . فمن هذا ونحوه ينظر الخطيب في سعادة
الجند . واما تعريف الفضيلة فالولى الموضع بذكرها هو عند القول في الاشياء
التي يُمدح بها . لانّ الفضيلة خاصّةٌ بالمادح ولذلك وجب ان يكون المادح
هو الذي يعرف باستقصاء الفضيلة والفضائل وان كان منها . مستقبلاً وحاضراً .
فالمادح انما ينظر فيها من جهة ما هي حاضرةٌ والمشير من جهة انها مستقبلة
اي نافعةٌ

البعث السادس

في الفرق بين الخير والسعادة

(من كتاب تهذيب الاخلاق لاسن مسكويه)

نبدأ بمعونة الله تعالى في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة
بعد ان نذكر الفاظ ارسطاطاليس اقتداءً به وتوفيةً لحتمه فنقول : انّ الخير
على ما حدّهُ واستحسنهُ من آراء المتقديمين هو المقصود من الكل وهي
الغاية الاخيرة وقد يُسمّى الشيء النافع في هذه الغاية خيراً . فاما السعادة

فهي الخير بالاضافة الى صاحبها وهي كمالٌ له فالسعادة اذا خيرٌ ما . وقد تكون سعادة الانسان غير سعادة الفرس وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه . فاما الخير الذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تُقصد ولها ذاتٌ وهو الخير العام للناس من حيث هم ناسٌ فهم باجمعهم مشتركون فيها . فاما السعادة فهي خيرٌ ما لواحدٍ واحدٍ من الناس فهي اذا بالاضافة ليس لها ذاتٌ معينةٌ وهي تختلف بالاضافة الى قاصديها . فلذلك يكون الخير المطلق غير مختلف فيه وقد يُظن بالسعادة انها تكون لغير الناطقين . فان كان ذلك فانما هي استعداداتٌ فيها لقبول تماماتها وكملاتها من غير قصدٍ ولا رويةٍ ولا ارادةٍ وتلك الاستعدادات هي الشوق او ما يجري محرى الشوق من الناطقين بالارادة . فاما ما يتأتى للحيوانات في ما كلفها ومشاربها وراحاتها فينبغي ان يُسمى بجنأ او اتفاقاً ولا يؤهل لاسم السعادة كما يسمى في الانسان ايئناً . وانا استحسن الحد الذي ذكرنا للخير المطلق لان العقل لا يطلق السعي والحركة الى لا نهاية وهذا اولٌ في العقل . ومثال ذلك ان الصناعات والمهم والتدابير الاختيارية كلها يقصد بها خيرٌ ما وما لم يقصد به خيرٌ ما فهو عبثٌ والعقل يحذره ويمتنع منه وبالواجب صار الخير المطلق هو المقصود اليه من كل الناس . ولكن بقي ان يُعلم ما هو وما الغاية الاخيرة منه التي هي غاية الخيرات التي ترتقي الخيرات كلها اليها حتى نجعله غرضنا ونتوجه اليه ولا نلتفت الى غيره ولا تنتشر افكارنا في الخيرات الكثيرة التي تؤدي اليه إما تأديةً بعيدةً واما تأديةً قريبةً ولا نغلط ايضاً فيما ليس بخير فنظنه خيراً ثم تفنى اعمارنا في طلبه والتعب به . وكلاً سنبين بمشيئة الله وعونه



ابعد السابع

في اقسام الخير والسعادة

(من الكتاب نفسه)

الخيرُ على ما قسمه ارسطاطاليس وحكاهُ عنهُ فرفوربوس وغيرهُ
هكذا قال: الخيرات منها ما هي شريفةٌ ومنها ما هي ممدوحةٌ ومنها ما
هي بالقوةِ كذلك وما هي نافعةٌ فيها . فالشريفة منها هي التي شرفها من
ذاتها وتجعل من اقتناها شريفاً . وهي الحكمة والعقل . والممدوحة منها
مثل الفضائل والافعال الجميلة الارادية والتي هي بالقوةِ مثل التميؤ
والاستعداد لنيل الاشياء التي تقدّمت . والنافعة هي جميع الاشياء التي
تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها الى الخيرات . (وعلى جهة اخرى) الخيرات
منها ما هي غاياتٌ ومنها ما هي ليست بغاياتٍ . والغايات منها ما هي تامةٌ
ومنها ما هي غير تامةٍ . فالتى هي تامةٌ كالسعادة وذلك انا اذا وصلنا اليها
لم نحتاج ان نستريد اليها شيئاً آخر . والتي هي غير تامةٍ فكالصحة واليسار
من قبل انا اذا وصلنا اليها احتجنا ان نستريد فنقتني اشياءً آخر . واما التي
ليست بغاية البتة فكالعلاج والتعلم والرياضة . (وعلى جهة اخرى) الخيرات
منها ما هو مؤثرٌ لاجل ذاته ومنها ما هو مؤثرٌ لاجل غيره . وهنهما ما هو
مؤثرٌ للامرئين جميعاً ومنها ما هو خارجٌ عنهما . (وعلى جهة اخرى) الخيرات
منها ما هو خيرٌ على الاطلاق ومنها ما هو خيرٌ عند الضرورة والاتفاقات
التي تتفق لبعض الناس وفي وقتٍ دون وقتٍ وايضاً منها ما هو خيرٌ لجميع
الناس ومن جميع الوجوه وفي جميع الاوقات ومنها ما ليس بخيرٍ لجميع
الناس ولا من جميع الوجوه . (وعلى جهة اخرى) الخيرات منها ما هو في

الجوهر ومنها ما هو في الكمية ومنها ما هو في الكيفية وفي سائر المقولات
 ففنها كالقوى والمالكات ومنها كالأحوال ومنها كالأفعال ومنها كالتأثيرات
 ومنها كالمواد ومنها كالألات. ووجود الخيرات في المقولات كلها يكون
 على هذا المثال. أما في الجوهر أعني ما ليس بعرض فالله تبارك وتعالى هو
 الخير الأول فإن جميع الأشياء تتحرك نحوه بالشرق إليه ولأن مآل الخيرات
 الإلهية من البقاء والسرمدية والتأبى منه. وأما في الكمية فالعدد المعتدل
 والمقدار المعتدل. وأما في الكيفية فكاللذات. وأما في الإضافة
 فكالصدقات والزنايات. وأما في الآين والتمت فكالمكان المعتدل
 والزمان اللينق البهيج. وأما في الوضع فكالقعود والاضطجاع والالتكاء
 الموافق. وأما في الملك فكالأموال والمنافع. وأما في الانفعال فكالسماع
 الطيب وسائر المحسوسات المؤثرة. وأما في الفعل فمثل نفاذ الأمر ورواج
 الفعل. (وعلى جهة أخرى) الخيرات منها معقولات ومنها محسوسات

وأما (السعادة) فقد قلنا أنها خير ما وهي تمام الخيرات وغايتها
 والتأبى هو الذي إذا بلغنا إليه لم نحتاج معه إلى شيء آخر فلذلك نقول إن
 السعادة هي أفضل الخيرات. ولكننا نحتاج في هذا التأبى الذي هو الغاية
 القصوى إلى سعادتين أخر وهى التي في البدن والتي خارج البدن.
 وأرسطاطليس يقول أنه يصير على الإنسان أن يفعل الأفعال الشريفة
 بلا مادة مثل اتساع اليد وكثرة الأصدقاء وجودة البخت

وأما (أقسام السعادة) على مذهب هذا الحكيم فهي خمسة أقسام:
 (أحدها) في صحة البدن ولطف الحواس ويكون ذلك من اعتدال المزاج
 أعني أن يكون جيد السمع والبصر والشم والذوق واللمس. (والثاني)
 في الثروة والإعوان وإشباعهما حتى يتسع لأن يضع المال في موضعه ويعمل
 به سائر الخيرات ويؤاسي منه أهل الخيرات خاصة والمستحقين عامة ويعمل

به كل ما يزيد في فضائله ويستحق الثناء والمدح عليه . (والثالث) ان تحسن
أحدوثه في الناس ويُنشر ذكره بين اهل الفضل فيكون ممدوحاً بينهم
يكثر ثناء عليه لما يتصرف فيه من الاحسان والمعروف . (والرابع)
ان يكون مُنْجِجاً في الامور وذلك اذا استتم كل ما روى فيه وعزم
عليه حتى يصير الى ما يأمله منه . (والخامس) ان يكون جيد الرئي
صحيح الفكر سليم الاعتقادات في دينه بريئاً من الخطأ والزلل جيد المشورة
في الآراء . فن اجتمعت له هذه الاقسام كلها فهو السعيد الكامل على
مذهب هذا الرجل الفاضل ومن حصل له بعضها كان حظُّه من السعادة
بحسب ذلك

وأما الحكماء قبل هذا الرجل مثل فيثاغورس وبُكرات
واپلاتون واشباههم فأنهم اجمعوا على ان الفضائل والسعادة كلها في النفس
وحدها . ولذلك لما قسموا السعادة جعلوها كلها في قوى النفس التي ذكرناها
في أول الكتاب (وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة) . واجمعوا على
ان هذه الفضائل هي كافية في السعادة ولا يحتاج معها الى غيرها من
فضائل البدن ولا ما هو خارج البدن فان الانسان اذا حصل تلك الفضائل
لم يضره في سعادته ان يكون سقيماً ناقص الاعضاء مُبتلى بجميع امراض
البدن اللهم الا ان يلحق النفس منها مضرّة في خاص افعالها مثل فساد
العقل ورداءة الذهن وما اشبههما . وأما الفقر والحمول وسقوط الحال
ومائر الاشياء الخارجة عنها فليست عندهم بقادحة في السعادة البتّة

وأما الرّواقيون وجماعة من الطبيعيين فأنهم جعلوا البدن جزءاً من الانسان
ولم يجعلوه آلة كما شرعناه فيما تقدّم فلذلك اضطرّوا الى ان يجعلوا السعادة
التي في النفس غير كاملة اذا لم تقتزن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن
ايضاً اعني الاشياء التي تكون بالبخت والجد . والمحققون من الفلاسفة

يَحْتَرُونَ امر البخت وكلّ ما يكون به ومعه ولا يؤهلون تلك الاشياء
 لاسم السعادة لأن السعادة شيء ثابت غير زائل ولا متغيّر وهي اشرف
 الامور واكرمها وارفعها فلا يجعلون لأحسن الاشياء وهو الذي يتغيّر ولا
 يثبت ولا يتحصّل برويّة ولا فكر ولا يتأتّى بعقل وفضيلة فيها نصيباً
 ولهذا النظر اختلف القدماء في السعادة العظمى فظنّ قوم أنّها لا
 تحصل للانسان الا بعد مفارقة البدن والطبيعيّات كلّها . وهؤلاء هم القوم
 الذين حكينا عنهم أنّ السعادة العظمى هي في النفس وحدها وسَمَوْا
 الانسان ذلك الجوهر وحده دون البدن ولذلك حكموا أنّها ما دامت
 في البدن ومتمّصلة بالطبيعة وكدرها ونجاسات البدن وضروراته وحاجات
 الانسان به وافتقاراته الى الاشياء الكثيرة فليست سعيدة على الاطلاق .
 وايضاً لما رأوها لا تكمل لوجود الاشياء العقلية لأنّها لا تستر عنها بظلمة
 الهولي اعني قصورها ونقصانها ظنّوا أنّها اذا فارقت هذه الكدورة فارقت
 الجهالات وصفت وخلّصت وقبّلت الاضاءة والنور الالهي اعني العقل
 التام . ويجب على رأي هؤلاء أنّ الانسان لا يسعد السعادة التامة الا في
 الآخرة بعد موته

وامّا الفرقة الاخرى فإنّها قالت أنّه من القبيح الشنيع ان يُظنّ
 أنّ الانسان ما دام حياً يعمل الاعمال الصالحة ويمتدّد الآراء الصحيحة
 ويسعى في تحصيل الفضائل كلّها لنفسه اوّلاً ثمّ لابناء جنسه ثانياً
 ويخلف ربّ العزة تقدّس ذكره في خلقه بهذه الافعال المرضية فهو
 شقيّ ناقص حتى اذا مات وعَدِم هذه الاشياء صار سعيداً تامّ السعادة .
 وارسطاطليس يتحقّق بهذا الرأي . وذلك أنّه تكلم في السعادة الانسانية
 والانسان هو المركّب عنده من بدن ونفس ولذلك حدّد الانسان بالناطق
 المائت وبالناطق الماشي برجلين وما اشبه ذلك . وهذه الفرقة وهي التي

الطبيعة والزخارف الحسية التي تعترضه فيما يلبسه وتعوقه عما يلاحظه وتنعه من الترفي فيها على ما ينبغي وتشغله بما يتعلق به من الامور الجسائية فصاحب هذه المرتبة غير كامل على الاطلاق ولا سعيد تام

وان صاحب المرتبة الاخرى هو السعيد التام وهو الذي توفر حظّه من الحكمة فهو مقيم بروحانيته بين الملائكة الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الالهي ويستزيد من فضائله بحسب عنايته بها وقلة عوائقه عنها ولذلك يكون ابداً خالياً من الآلام والحسرات التي لا يخلو صاحب المرتبة الاولى منها . ويكون مسروراً ابداً بذاته مغتبطاً بحاله وبما يحصل له دائماً من فيض نور الاول فليس يُسرّ الا بتلك الاحوال ولا يغتبط الا بتلك المحاسن ولا يهش الا لاطهار تلك الحكمة بين اهلها ولا يرتاح الا لمن ناسبه او قاربه واحب الاقتباس منه . وهذه هي المرتبة التي من وصل اليها فقد وصل الى آخر السعادات وأقصاها وهو الذي لا يبالي بفراق الاحباب من اهل الدنيا ولا يتحسر على ما يفوته من التمتع فيها . وهو الذي يرى جسمه وماله وجميع خيرات الدنيا التي عددناها في السعادات التي في بدنه والخارجة عنه كلها كلاً عليه الا في ضرورات يحتاج اليها لبدنه الذي هو مربوط به لا يستطيع الانحلال عنه الا عند مشيئة خالقه . وهو الذي يشاق الى صحبة اشكاله وملاقاة من يناسبه من الارواح الطيبة والملائكة المقربين . وهو الذي لا يفعل الا ما اراده الله منه ولا يختار الا ما قرب اليه ولا يخالفه الى شيء من شهواته الرديئة ولا ينخدع بخدائع الطبيعة ولا يلتفت الى شيء يعوقه عن سعاداته . وهو الذي لا يجزن على فقد محبوب ولا يتحسر على فوت مطلوب

الا ان المرتبة الاخيرة تتفاوت تفاوتاً عظيماً اعني ان من يصل اليها من الناس يكون على طبقات كثيرة غير متقاربة وهاتان المرتبتان هما اللتان

ساق الحكم الكلام اليهما واختار المرتبة الاخيرة منهما . . (واذ قد اُحصنا امر هاتين المنزلتين من السعادة القصوى) فقد تبين ببياناً كافياً ان احدهما بالاضافة اليها أولى والاخرى ثانية ومن المحال ان نسلك الى الثانية من غير ان نمر بالاولى . ثم اعلم ان من عني ببض القوى التي ذكرناها دون بعض او تعمّد لاصلاحها في وقت دون وقت لم تحصل له السعادة اتماماً . . .

البحث الخامس

في انه ينبغي للخطيب المشير ان يعرف الاشياء النافعة
وفي مقابلة الخير مع النافع ومقابلة الخيور مع بعضها

(من كتاب خطابة ارسطاطليس تعريب ابن رشد)

قد تبينّت الغايات التي من اجلها يُشير المشير ومنها تتبين اضدادها التي من اجلها يَنع المشير وهي تَوَلَّف منها اقاويل المنع اذ كان عددها هو ذلك العدد بعينه ووضْعُها من الاقاويل المشورية هو ذلك الوضع بعينه . ومن اجل ان المشير انما غرضه المقدم في فكره هو ان يُشير بالشيء النافع الذي تازم عنه واحدة واحدة من هذه الغايات وذلك ان هذه الغايات هي اول الفكرة وآخر العمل والاشياء النافعة هي آخر الفكرة واول العمل واعني باول الفكر النتيجة وبآخر الفكر المقدمات

فقد يجب ان يكون للخطيب اصول وقوانين يعرف بها الاشياء النافعة في الغايات وهي العواقب اذ كانت هي اول العمل والنافعات وان لم تكن خيراً مطلقاً فهي خيرٌ لأنها طريقٌ الى الخير باطلاق . فالخير اطلاق هو الذي يُختار من اجل نفسه ويُختار غيره من اجله وهو الذي يتشوق اليه الكل . واعني ها هنا بالكل ذوي الفهم الحسن من الناس

والذَّكَاءُ . وذلك قد يكون خيراً في الحقيقة وقد يكون خيراً في الظن
 وذلك بحسب اعتقاد انسان انسان في هذا الخير . ولذلك اذا كان الشيء
 الذي يعتقد فيه الانسان هذا الاعتقاد موجوداً له فقد اكتفى به ونال
 حاجته ولم يبقَ له تشوُّقٌ الى شيءٍ اصلاً . والاشياء النافعة في هذا الخير هي
 بالجملة اربعة اجناس : الاشياء الفاعلة للخير والاشياء الحافظة له وما يلزم الفاعلة
 والحافظة . وذلك أنَّ لازم الشيء يُعدُّ مع الشيء . وكذلك ايضاً لازم المُفسد
 للشيء . يُعدُّ مع المُفسد . ولازم ضدَّ الفاعل مع ضدَّ الفاعل في الاشياء التي ينهي
 عنها ولزوم الغاية للفاعل ربَّما كان معاً مثل ما يلزم المدح اقتناء الاشياء
 المدحوة وربَّما كان متأخراً مثل العلم الذي يتبع التعلُّم بآخرة . (والاشياء
 الفاعلة) ثلاثة اصناف اَمَّا بالذَّات وَاَمَّا بالعرض وَاَمَّا بالذات والعرض . والذي
 بالذات اثنان اَمَّا قريبٌ مثل فعل الغذاء للصحة . وَاَمَّا بعيدٌ مثل الطبيب .
 والذي بالعرض مثل فعل التعب في الرياضة للصحة . واذا كان واجباً ان تكون
 اصناف الاشياء الفاعلة للخير هي هذه الاصناف الثلاثة فباضطرارٍ ان تكون
 الامور النافعة في الخير بعضها خيرٌ في ذاتها مثل نفع الغذاء في الصحة وبعضها
 شرٌّ في ذاتها وخيرٌ ما بحسب نفعها في الخير مثل شرب الدواء للصحة .

والشروع التي تنفع في الخير هي نافعة على وجهين احدهما ان
 يُستفاد بها خيرٌ هو اعظم من الشرِّ اللاحق من استعمالها مثل استفادة
 الصحة عن شرب الدواء ومثل المشقة اليسيرة في استفادة المال الكثير .
 ومنها ما يُنال به السلامة من شرٍّ هو اعظم من الشرِّ الذي يُنال منها
 مثل ما يُنال رُكَّاب البحر من السلامة اذا طرحوا امتععتهم فانَّ طرحَ
 امتععتهم شرٌّ لكنَّ يُستفاد منه السلامة من شرٍّ هو اعظم وهو العطب .
 والخيرات التي تُستفاد من الخيرات يسميها ارسطو فوائد باطلاقٍ وَاَمَّا تلك
 فيسميها انتقالاتاً ويعني بذلك أنَّها انتقال من شرٍّ الى ما هو اخفُّ شرّاً

منهُ او انتقالٌ من شرٍّ الى ما هو خيرٌ

(قال) والفضائل وان كانت غاياتٍ فهي ايضاً خيراتٌ في انفسها

ونافعةٌ في الخير فانَّ المقتنين لها هم بها حسنوا الاحوال وهي مع هذا فاعلة للخير ومستعملة فيه

(قال) وقد ينبغي ان نُخبر عن كل واحدٍ من هذه وكيف هي خيرٌ

في نفسها وكيف هي فاعلةٌ للخير ونُفصل الامر في ذلك . واللذات ايضاً هي خيرٌ بنفسها لانَّ جميع الحيوان يشاق اليها . والامور اللذيذة انما تكون خيراً اذا كان بها الملتذ حسن الحال وقد يستبين من التصفح انها خيرٌ وانها قد تكون نافعةً في الخير واجزاء صلاح الحال . وبالجمله منها ما هي غاياتٌ فقط . ومنها ما قد تُعدُّ غاياتٍ وهي نافعةٌ ايضاً في الغايات .

وذلك انَّ لبعضها ترتيباً عند بعض اعني انَّ بعضها علَّةٌ لوجود بعض ومتقدِّم عليه . ومثال ذلك انَّ الشجاعة والحكمة والعفاف وكِبَر النفس والنَّبل وما اشبهها من فضائل النفس قد تختار اشياء كثيرةً من اجزاء صلاح الحال من اجلها . وكذلك الصَّحة والجمال من فضائل الجسد قد تُختار اشياء من اجلها هي من صلاح الحال وهي فاعلاتُها وكذلك تُختار فاعلات اشياء أُخر من صلاح الحال مثل فاعلات اللذة وفاعلات السيرة الحسنة .

ولذلك ما يُظنُّ باليسار انه خيرٌ اذ كان سبباً لهذين الامرين الشريفين احدهما اللذة والآخر حسن السيرة . وصلاح الحال بكثرة الاخوان قد يوجد فاعلاً لاشياء كثيرة من الخيرات وذلك اذا كانت الصداقة التي بينهما من اجل المحبة نفسها لا ان تكون المحبة بينهما من اجل شيء آخر فانَّ الاخوان الذين بهذه الصفة هم يفعلون الكرامة والتمجيد وغير ذلك ممَّا يجري مجراها من الخيرات وذلك يكون منهم باتقول والفعل فانَّ لاقوال والافعال التي تُفعل بها الكرامة والتمجيد وغير ذلك ممَّا يجري مجراها .

هي خيرٌ ونافعٌ

(قال) ومن النافعات بذاتها المالكات الطبيعية التي يكون الانسان بها مستعداً لاشياء حسنة مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات . وكذلك الكمالات مثل العلوم والصنائع وكذلك السير المحمودة وهذه كلها مع انها نافعة في غيرها هي خير في نفسها وان لم يتصل بها خير آخر فهي خيرات منفردة بانفسها مختارة لذاتها والبرء ايضاً خير نافع (قال) فهذه هي الخيرات التي يعترف بها ويُجتمَع انها خيرات ونافعات ومتى بُيِّنَ في شيء منها انها خيرٌ فذلك بيان لا على طريق المراء والمغالطة المستعجلة في هذه الصناعة . وأما اذا بُيِّنَ في شيء من اضداد هذه انها خيرٌ وفيها انها شرٌ فذلك يكون في هذه الصناعة على طريق المراء اعني ببيان سوفسطائي . وذلك ان الشر انما ينفع بالعرض مثل ان يُبين خطيب لاهل مدينة ما ان الجبن لهم خيرٌ لانهم ان شجعوا خرجوا عن المدينة فتال منهم العدو ولكن الجبن ليس هو خيراً على الاطلاق وانما كان خيراً بالاضافة الى اهل المدينة الذين عرض لهم هذا . وأما النافع في الاكثر وبالذات الانسان فهو الخير كما ان الشر المضاد للخير فهو نافع للاعداء وذلك ان الجبن لما كان شراً لاهل المدينة بالعرض كان نافعاً للاعداء . والشجاعة لما كانت بالذات خيراً لهم كانت ضارةً بالاعداء الا انه قد يلحق ما هو شرٌ ما للانسان ان يكون ضاراً لعدوه وما هو خيرٌ ما له ان يكون نافعاً لعدوه مثل الجبن لاهل المدينة الذين اذا خرجوا عن المدينة لم تكن لهم قوة يقاومون بها عدوهم . فينبغي للخطيب ان يتحرى في كل وقت النافع من هذه الاشياء وهذه القضية ايضاً ليست كلية اعني القائلة ان كل ما يضر العدو ويكرهه نافع وكل ما ينفع العدو ويسره ضار فان كثيراً ما يكون الامر الواحد ضاراً للانسان وعدوه ونافعاً للانسان

وعدوه . فمثال ما هو نافع لكليهما ويُسرّ به كلّ واحدٍ منهما مفارقة العدو عدوه إذا كانت بعد مقاتلةٍ شديدةٍ بينهما ومقاومةٍ اشقى كلّ واحدٍ منهما على العطب منها من غير أن يظفر أحدهما بصاحبه فأنهما إذا افترقا في أثر هذه الحال سُرّ كلّ واحدٍ منهما بالافتراق ولذلك قد يكون النافع نافعاً للاعداء أيضاً . وأمّا ما هو ضارٌّ لكليهما فكثيراً ما يوجب صداقة العدو . وذلك إذا كانا متحايين في نزول الشرّ الوارد بهما من غير أن يفضل أحدهما في ذلك صاحبه . وكثيرٌ من الأمم المختلفة كان اتفاقهم بهذا السبب ولذلك قيلَ أنَّ الشرَّ قد يجمع الناس فهذا أيضاً أحدُ ما يكون به الشرُّ نافعاً أعني أن يكون الضرُّ النازل بالإنسان نازلاً بعدوه فإنّ ذلك يوجب صداقة العدو وحينئذٍ يهوى العدو الوارد ضدّ ما يهواه كلّ واحدٍ من المتعاضدين اللذين ورَدَ عليهما العدو من خارج . وذلك أنَّ كلّ واحدٍ من المتعاضدين يهوى صداقة صاحبه لمكان تعاونهما على العدو الوارد عليهما من الخارج . والعدو الوارد يهوى بقاء عداوتهما على حالها أو تأكدها . وأرسطو يقول : ولذلك كثيراً ما تُنفق النفقات العظيمة وتُفعل الأفعال الكثيرة في مثل هذا الخير الذي يُدفع به الشرّ العظيم وإنّا نُطيب النفس بالنفقات في مثل هذه الأشياء لظهور ما يلزم عنها من الغاية المطلوبة وقرّبها حتى كأنها إذا وُجدت هذه الأشياء وُجدت الغاية

وقد يكون الشرّ المفرط النازل بالعدو أيضاً سبباً للاعتراف بالخير اليسير الذي ناله من عدوه ولولاه لم يعترف به العدو . مثل ما حكى أرسطو أنه عرض لبعض الملوك الذين كانوا أعداءً لليونانيين أنه اشتدّت محاربتهم له وحضرهم إياه سنين كثيرة وقتلوا في ذاك الحصار ابنه فسألهم أن يعطوه جثته ليحرقها على عاداتهم في موتاهم ففعلوا ذلك فشكرهم على ذلك وظهر شكرهم عند جميع قومه وأهل مدينته . فلولا ما نزل به من

الشرّ العظيم لما شكرهم على هذا الشيء اليسير الذي سمحوا له به كما قال
ذلك اوميروش الشاعر

(قال) ومن الاصطناعات النافعة والافعال التي يعظم قدرها عند
المصطنع اليهم فيصير به المصطنع الى خير عظيم من المصطنع اليهم أن يحتار
الانسان انساناً عظيم القدر من جنس ما من الناس له ايضاً عدو عظيم القدر
في جنس آخر من الناس فيفعل بعدو ذلك الانسان الشرّ وباصدقائه الخير .
مثل ما عرض لاوميروش مع اليونانيين واعدائهم فإنه قصد الى عظيم من
عظماء اليونانيين في القديم وخصّه بالمدح واصدقائه من اليونانيين . وخصّ
عدوّه له عظيماً بالهجو هو وقومه المعادين لليونانيين في حروب وقعت بينهما
فكان ربّ النعمة العظيمة بذلك عند اليونانيين وعظموه كلّ التعظيم حتى
اعتقدوا فيه انه كان رجلاً هلياً وأنه كان المعلم الاول لجميع اليونانيين
وبالجملّة ففعل الشرّ بالاعداء والخير بالاصدقاء من الامور النافعة

ومن شرط هذا الفعل الذي يعظم موقعه ان يكون ما فعل منه يرى انه
لم يمكن الفاعل ولا تيسّر له غيره وسواء كان الفعل كثيراً في نفسه او
يسيراً وان يظنّ أنّ فعله لم يكن لمكان خوف ولا شيء يرجوه بل لأنّ
شوقه وهواه قاده الى ذلك فإنّ بهذا يكون الفعل مداوماً عليه من الفاعل
وهو السهل عليه لأنّ الافعال التي تكون من اجل خوف انما تكون غير
شاقة زماناً يسيراً واذا طال بها الزمان كانت شاقة فانقطعت واذا انقطعت
كان من ذلك عداوة من المصطنع اليه للمصطنع . فلذلك يشترط في هذا
الفعل ان يكون سهلاً على الفاعل . فهذه هي شروط الابتداء بالصنائع التي
يعظم موقعها ويوجد نفعها . واما المكافاة التي لا يعظم موقعها فهي
المكافاة التي لا تكون بحسب ما يهوى المكافي بالطبع من اكثر الناس
وهو ان تكون ناقصة عن الصنيعة التي أسديت اليه اماً في الكمية واما

في المنفعة واما لأنها قد فضلت عند المكافئ وليس يحتاج اليها وهي
المكافأة التي يُغالط فيها وانما كان المكافئ بالطبع الذي يشتهي ان تكون
مكافأته باحد هذه الثلاثة الاحوال لان المكافئ كانه مقصورٌ على الاعطاء
فهو انما يشتهي إما ألا يلحقه نقصٌ من الخير الذي وصل اليه واما ان
يسكون النقص اقل من الخير الذي وصل اليه . فاذا لم تكن المكافأة بهذه
الصفة بل كانت مقارنة للصنعة إما في الجنس مثل ان تكون المكافأة
على الدنانير بدراهم واما في القوة مثل ان تكون المكافأة على المال
بكرامة يُقتنى بها مثل ذلك المال فهي المكافأة العادلة لكنها سوقيةٌ .
فاذا لم تكن المكافأة لا سوقية ولا فيها غبنٌ بل كان المكافئ يعتقد فيه
انه ليس اختياره في المكافأة لما هو أنقص اكثر من اختياره لما هو ازيد
وسواء وقعت مكافأته بما هو انقص او بما هو مساوٍ او بما هو شبيه
فهي المكافأة الجميلة لان مكافأته بالانقص لم تكن منه باختيار لذلك
بل لأنه لم يتيسر ذلك فاذا اتفق ان يكون مع هذا ذاك الفضل مما يسرُّ
به الاصدقاء اعني اصدقاء المكافئ بالفعل ويسوء اعداءه ويكون مع
هذا متعجباً منه عند الجمهور . وذلك بالاضافة الى من صدر عنه عظيم
. وقعه من المصطنع اليه وبخاصة اذا كانت الصنعة مما توافق شهوة المصطنع
اليه مثل ان يكافئ او يبدأ بحب الكرامة بالكرامة ومحبة المال بالمال
ومحبة الغلبة بالغلبة فان هذه الصنعة ليست هي لذينة فقط عند الذي
تُصطنع اليه او يكافأ بها بل هي عنده فاضلةٌ وكذلك الامر في سائر
اصناف الخيرات وانما تكون افعال الصنائع والمكافاة على المبتدئ
والمكافئ افعالاً سهلة يمكن ان يداوموا عليها متى كانوا باستعدادهم
الطبيعي مهينين لتلك الافعال وكانت قد حصلت لهم الملكة التي بها تصدر
منهم تلك الافعال . ومن الصنائع اليسيرة التي يُظن بها انها ليس تُنفص

المصطنع شيئاً الاصطناع بالتأديب والموعظة . .

البعث التاسع

في ايثار الخيور وفي شروط تفضيل بعضها على بعض

والاسباب الموجبة لذلك

(من الكتاب نفسه)

(قال) فمن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التي منها يُقنع الشيء . نافعٌ او غير نافع . ومن اجل ان الخطيب قد يعترف احياناً بانّ الاء نافعٌ ولكن يدعي انّها هنا شيئاً هو انفع فقد يحتاج ان تكون عند مواضع يقدر ان يُبين بها انّ الامر انفع وافضل . فمنها انّ ما كان نافعا . كلّ الاشياء فهو انفع ممّا هو نافعٌ في بعض الاشياء . والذي هو اذوم نفع هو انفع من الذي هو اقصر نفعاً . والذي هو اكبر هو انفع من الاصغر والذي هو اكثر هو انفع من الاقل . والذي جمع من صفات الخير اكثر جمع صفاته كلّها فهو انفع . وصفات الخير التام هو ان يكون الشيء مختاراً . من اجل نفسه لا من اجل غيره . وان يكون متشوقاً عند الكل وان يكون ذوو الفضل واللبّ يختارونه والذي جمع هذه الصفات كلّها او اكثرها فهو الخير والنافع الذي في الغاية وهو الغاية لساير الاشياء التي توصف بالخير . والاشياء المتّصفة بالخير المتعلّقة بهذا الخير الذي جمع هذه الصفات انما يُقال فيها انّها انفع اذا وُجد في واحدٍ منها صفةٌ واحدةٌ من هذه الصفات او اكثر من صفةٍ واحدة . وكلّ ما كان من هذه الاشياء توجد فيه صفاتٌ اكثر من صفات الخير فهو انفع ممّا لم تكن الصفة الواحد انفع من اثنتين او من ثلاث . وايضاً فما كان العظيم في جنسٍ افضل من العظيم

في جنس آخر فالجنس الذي فيه العظيم الافضل هو افضل من الجنس الاخر
وما كان الجنس منه افضل من الجنس الافضل فالعظيم من الجنس الافضل
افضل من العظيم من الجنس الآخر وهو عكس الاول
ومثال ذلك أنه ان كان الذكران افضل من الاناث فالرجل افضل
من المرأة وان كان الرجل افضل من المرأة فالذكران افضل من الاناث . وانما
كان ذلك كذلك لأن نسبة العظيم الى جنسه هي كنسبة العظيم الآخر الى جنسه
فتكون نسبة الجنس الى الجنس هي نسبة العظيم الى العظيم . ثم اذا كان الشيء
لازماً لشيء ما والآخر غير لازم له فإن الذي يلزم عنه الشيء أثر من الذي لا
يلزم عنه الشيء . . مثال ذلك السلطان والثروة فإن الثروة تلازم السلطان وليس
يلزم السلطان الثروة . فلذلك السلطان افضل من الثروة . وكذلك الحال في
المضار فإن الفقر يلزم عنه البخل وليس يلزم عن البخل الفقر . فالفقر اكثر
شراً من البخل . واللازم يوجد على ثلاثة اقسام : أما ان يوجد معاً اعني
اللازم والملازم مثل وجود الابيض والبياض معاً ومثل لزوم الانسان
والحيوان . وأما ان يوجد اللازم تابعاً بآخر مثل لزوم العلم عن التعلم . وأما
ان يكون تلازمهما في القوة اي يكون احدهما يفعل فعل الآخر ولا
ينعكس اعني ألا يفعل الآخر فعل الاول . مثال ذلك الفقر والبخل فإن
الفقر يلزم عنه ان يفعل الانسان فعل البخل وليس يلزم عن البخل فعل الفقر
فإن الفقر يعوق عن اشياء اكثر من عدم استعمال المال الذي هو البخل .
وايضاً الذي يفعل الخير الأنفع هو انفع من النافع . مثال ذلك الجلد والجمال
فإن كليهما نافع وخير والجلد يفعل به خير اعظم مما يفعل بالجمال فهو
اعظم نفعاً . وكذلك الصحة ايضاً اعظم نفعاً من اللذة لأن الصحة يفعل بها
خيرات اكثر مما يفعل باللذات . وايضاً فإن الذي يُختار مفرداً افضل نفعاً
من الذي لا يُختار إلا مع ذلك المختار مفرداً . ومثال ذلك ان الجمال لا

يُختار الأ مع الصحة والصحة تختار دون الجمال فالصحة افضل نفعاً من الجمال . وايضاً اذا كان شيئان احدهما كمالً والآخر طريقً الى الكمال فالذي هو كمالً افضل . مثل الصحة واللذة فانّ الصحة كمالٌ واللذة كونٌ والكون طريقٌ الى الكمال . واذا كان شيئان احدهما يُختار لذاته والآخر يُختار من اجل غيره فالذي يُختار من اجل نفسه افضل من الذي يُختار من اجل غيره . مثال ذلك الحكمة واليسار فانّ الحكمة تختار لذاتها واليسار يُختار لغيره . وايضاً فانّ الذي يجعل المرء اذا اقتناه اقل حاجة الى اصدقائه او الى الانسان فهو افضل من الذي يجعله اكثر حاجة . فانّ من هو اكثر كفايةً واستغناءً عن الناس هو الذي يحتاج الى اشياء قليلة العدد سهل وجودها . وايضاً اذا كان شيئان احدهما يُحجج اقتنائه الى الثاني والثاني لا يُحجج اقتنائه الى الآخر فانّ الذي لا يُحجج اقتنائه الى الآخر هو آثرٌ . مثال ذلك اليسار والبنون فانّ البنين يُخرجون الى اقتناء المال واليسار ليس يُحجج الى اقتناء البنين فاليسار افضل نفعاً

(قال) وَيَسْتَبِينُ أَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي هُوَ مَبْدَأٌ لَيْسَ يَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ اعْظَمُ مِنَ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ لَهُ مَبْدَأٌ . وَذَلِكَ أَنَّ ارَادَةَ مَبْدَأِ الْخَيْرِ وَفَعْلَ الْخَيْرِ اعْظَمُ مِنْ ارَادَةِ الْخَيْرِ . وَكَذَلِكَ التَّعَلُّمُ وَالْعِلْمُ . وَأَنْ كَانَ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ النَّافِعُ دُونَ مَبْدَأِهِ . وَإِذَا كَانَ شَيْئَانِ مَبْدَأَيْنِ لِشَيْئَيْنِ وَأَحَدُ الْمَبْدَأَيْنِ اعْظَمُ مِنَ الثَّانِي فَانَّ الَّذِي يَكُونُ عَنِ الْمَبْدَأِ الْاعْظَمِ اعْظَمُ . وَعَكْسُ هَذَا أَيْضاً وَهُوَ إِذَا كَانَ شَيْئَانِ مَبْدَأَيْنِ لِشَيْئَيْنِ عَلَى أَنَّهُمَا فَاعِلٌ وَأَحَدُهُمَا اعْظَمُ مِنَ الثَّانِي فَانَّ الَّذِي هُوَ مَبْدَأٌ لِلْاعْظَمِ اعْظَمُ . وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ مَبْدَأَانِ عَلَى أَنَّهُمَا غَايَةٌ وَإِذَا قِيسَ الْمَبْدَأُ الْفَاعِلُ إِلَى الْغَايَةِ أَمْكِنُ أَنْ يُتَوَهَّمُ أَنَّ الْفَاعِلَ اعْظَمُ مِنَ الْغَايَةِ . وَذَلِكَ أَنَّ الْفَاعِلَ هُوَ الَّذِي يَفْعَلُ الْغَايَةَ وَلَوْلَا هُوَ لَمْ تَوْجَدْ الْغَايَةَ وَأَمْكِنُ أَنْ يُتَوَهَّمُ أَيْضاً أَنَّ الْغَايَةَ اعْظَمُ مِنَ الْمَبْدَأِ .

وذلك أنَّه لولا الغاية لكان الفاعل فضلاً . فمثال ما تجعل الغاية فيه اعظم من الفاعل قول من يقول في الذم : ان فلاناً أولى بان يُنسب الى الجور في فعله كذا . من فلان الذي اشار عليه بذلك لأنَّه لو لم يكن منه ذلك الفعل واذ لو لم يفعل هو ذلك الفعل لم يقع ذلك الضرر . ومثال ما يُجعل الفاعل فيه اعظم من الغاية قول القائل : فلانٌ اُحْتُ بالشكر على هذا الفعل من فلانٍ لأنَّ فلاناً هو الذي اشار عليه بذلك الفعل ولولا اشارته لم يكن ليفعل ذلك الفعل المحمود . وفي كلاً الموضوعين ما قُبِلَ الغاية انما يُفعل اكان الغاية . وايضاً فان الذي وجوده اقلُّ فهو افضل مثل الذهب والحديد غير أنَّه ان كان الذهب اقلَّ وجوداً من الحديد فليس هو انفع . وايضاً مقابل هذا وهو ان ما كثر وجوده فهو افضل ممَّا قلَّ وجوده لكثرة منافعه ومن هنا يُقال ان الماء خيرٌ لكثرة وجوده وعموم منافعه . وايضاً فان ما هو أَعسر وجوداً فهو افضل لأنَّ ما عسر وجوده قلَّ وجوده ومما قلَّ وجوده فهو اقلُّ وجوداً فهو اقلُّ وجوداً . ومقابل هذا وهو ان ما سهل وجوده فهو افضل لأنَّه يوجد في كل حين يُتَشَوَّقُ اليه . وايضاً الشيء الذي ضده اعظم فهو افضل . وايضاً الذي عدمه اشدُّ ضرراً فهو انفع . وليس ينبغي ان يُفهم ها هنا من الاعظم والاقلَّ عظمُ المقايسة في الخير فقط بل وفي الشر وفيما هو لا خير ولا شر . وايضاً فان الغايات والاشياء التي من اجلها تُفعل الافعال اذا كانت الغايات بعضها ازيد خيراً من بعض او ازيد شراً من بعض فان الامور المتقدمة لتلك الغايات الأزيد هي ازيد . وايضاً فان ما كان من الملكات والفضائل وبالجملة الاشياء الفاعلة اعظم فان افعالها الصادرة عنها تكون اعظم لأنَّ نسبة الافعال الى مبادئها هي نسبة المبادئ بعضها الى بعض . فأنَّه ان كان البصر آثر من الشم فانَّ الابصار آثر من الشم . وهكذا يوجد الامر في جميع الافعال مع اسبابها الفاعلة ليس في

الذاتية فقط بل وفيما يعرض عن الشيء . بالاتفاق فإن العظيم يكون الاتفاق الذي يعرض له عظيمًا وفي الاعراض الموجودة في الشيء . اعني ان الشيء . الاعظم العَرَضُ الموجود فيه اعظم . وايضاً ان يُحِبَّ الانسان صاحب المال افضل من ان يُحِبَّ المال لانَّ حُبَّ الانسان افضل من حُبِّ المال . وايضاً فانَّ الفضائل افضل من ذوي الفضائل والاشياء التي شهوتها فاضلة افضل من التي شهوتها غير فاضلة . مثال ذلك انَّ شهوة العلوم فاضلة وشهوة الاكل والشرب غير فاضلة فالعلوم افضل من الاكل والشرب . وايضاً عكسُ هذا وهو انَّ ما هو افضل فشهوته افضل مثل انَّ الحكمة افضل من الصحة فشهوتهما افضل من شهوة الصحة . وايضاً فانَّ العلوم التي هي احسن وافضل فافعالها خيرٌ وافضل . مثال ذلك انَّهُ لَمَّا كانت العلوم العلمية افضل من العملية كان فعلها الذي هو الصدق افضل من التي فعلها العمل . وعكس هذا وهو انَّ التي فعلها افضل من العلوم فهي افضل وذلك انَّ الوقوف على الحقِّ لَمَّا كان افضل من العمل كانت الصنائع العلمية افضل من العملية وانما كانا هذان الموضوعان متلازمين لانَّ نسبة الصناعة الى الصناعة هي نسبة فعلها الى فعلها

(قال) والذي يحكم به الكلُّ من الجمهور او الاكثر او ذوو الالباب والاختيار الصالحون انَّهُ خيرٌ وافضل فهو افضل باطلاق وفي نفسه اذا كان حكمهم في الاشياء بحسب فطرهم وكانوا ذوي لُبٍ لا بحسب ما استفادوه من الآراء من خارج . فانَّ ذوي الالباب من الناس قد يقولون بفطرهم في الفضائل والخيرات ما هي وكما هي وعند اي شيء هي وان كان ما يقفون عليه بفطرهم دون ما يوقف عليه من ذلك في العلوم وما قيل في حدِّ الخير من انَّهُ الذي يتشوقُّه الكلُّ انما يُراد بذلك الخير الذي يتشوقُّه الكلُّ بحسب فطرهم الطبيعية اعني اللبسية فانَّ ما تتشوقُّه

الْفِطْرُ اللبِيبة بما هي فِطْرٌ لبِيبة هو خيرٌ مطلقٌ أو خيرٌ أفضلٌ من خيرٍ مثل
علمهم أنَّ الشجاعة والادب والجلد خيراتٌ وتشوقهم إليها . وأما الذي
هو خيرٌ بالإضافة الى انسانٍ ما مثلٌ من يُرى من الناس الفاضلين أنَّه ان
يُجار عليه أفضلٌ من ان يجور هو فإنَّ هذا الخير لا يُدركه الناس بحسب
طبائعهم وأنما يرى هذا الرأي الذي هو من الناس في غاية العدل والفضل .
وايضاً ما كان من الخيرات معه أكثر لذَّة . فهو آثرٌ . وأنما كان ذلك كذلك
لأنَّ الكلَّ من الجمهور يبتدرون الى اللذَّة ويطلبونها وطلبهم اللذَّة هو
من اجل اللذَّة نفسها لا من اجل شيء آخر غيرها . وما كان بهذه الصفة
اعني متشوقاً للكلِّ فقد قيل أنَّه الخيرُ والغايةُ فاللذَّة اذن خيرٌ والايزيد
لذَّة هي المذات التي هي ابرأ من الاذى والحزن وادومُ بقاء . واللذَّة
الجميلة الذُّ من اللذَّة القبيحة لأنَّ الجميل ممَّا قد يُختار بذاته وان لم يكن
لذيذاً وهو من الاشياء التي يُختار المرء ان تكون علَّة لكونه إمَّا لنفسه
وأما لصديقه . وبالجملة فكلُّ ما كان من الاشياء المُلذَّة افضل فهو الذُّ
ممَّا هو احسُّ وكلُّ ما هو منها اطولُ مدَّة فهو الذُّ من التي هي منها اقصر
مدَّة وكلُّ ما كان من الخيرات اثبتَ فينا فهو الذُّ ممَّا هو اقلُّ ثباتاً وذلك
انَّ الصحة لما كانت ارسخَ فينا من الجمال كان وجود الصحة لنا الذُّ من
وجود الجمال . والاشياء اللذيذة او الأكثر لذَّةً أنما السبب في وجودها لنا
بهذه الصفة احدُ امرين إمَّا طول اعتياد الشيء . حتى يصير لنا الالتذاذُ به
من قِبَل العادة كالحال في اللذَّة الحاصلة عن العلم . وأما من قبل أنَّها
لذيذةٌ جدًّا عندنا بالطبع والهوى . فالاشياء اذن أنما تصير أكثر لذَّةً إمَّا
من قبل طول الزمان وأما من قِبَل الهوى والموافقة التي بالطبع . وجميع
الاشياء التي تُلائمُ هوَ انا ملائمةً أكثرَ فإنَّ منفعتها لنا أنما تكون في
رسوخها وثبوتها . وقد تؤخذ مقدِّمات الانفع والافضل من . واضع النظائر

والتصارييف . وذلك أنه ان كانت الشجاعة آثرَ من العفاف فالرجلُ الشجاع
آثرُ من الرجل العفيف

(قال) وما اختاره الكلّ آثرُ مما لا يختاره الكلّ من الجمهور وما
اختاره ايضاً كثير من الناس آثرُ مما يختاره القليل من الناس فإنّ الخير كما
قيل هو الذي يشتاق اليه الكل . وما اختاره ايضاً الحكماءُ الأوّل اعني
الذين لا يأخذون الاحكام من غيرهم وهم الشّرّاع افضل ممّا لم يختاره .
وما اختاره ايضاً الذين يتلقّون الاحكام من هؤلاء افضل ممّا ليس يختاره
هؤلاء . والذين يتلقّون الاحكام من الحكماء الأوّل وهم الذين تؤخذ
عنهم اصول الاحكام صنفان إمّا سامعٌ فقط مبلغٌ وأمّا سامعٌ عالمٌ اي
قادرٌ على ان يستنبط من تلك الاصول احكاماً ما لم يُصرّح بها الحكماء
الأوّل . وهؤلاء صنفان أمّا مسأطون من قبل الحكماء الأوّل وهم القضاة
وما اشبههم وأمّا غير مسأطين وهم الفقهاء . ومن هذه الاشياء ما لجميع
المتلقّين من الحكماء الأوّل ان يقولوا فيها . وهو ما سمعوه او ما شاهدوه
من الحاكم الأوّل . ومنها ما يختص بذوي العلم منهم وهو القول في الاشياء
التي تُستنبط عن الاحكام الأوّل التي صرّح بها الحاكم الأوّل . وايستنبط
للسامعين دون علم ان يقولوا في هذه الاشياء . وأمّا الذي يخص الحكماء
الأوّل القول فيه فهي الاصول التي تتنزّل منزلة المبادئ ولسائر ما يحكم
به السامعون ذوو العلم اعني المسأطين والفقهاء وهي التي يستنبطها ارسطو
الاولور العظمى . والفضلاء الابرار الذين جرت العادة ان يأخذ عنهم الجميع
او الاكثر فيحكمهم افضل فإنّ عدم الاخذ قد يُخيّل هواناً ونقصاً في المرء
الفاضل البرّ وقلة قبول لقوله وقد يُخيّل الامر بعكس هذا . وذلك انه
ربّما كان هؤلاء الابرار الناضلون مقبولي القول مع انه لم يأخذ احدٌ من
الجمهور عنهم اصلاً شيئاً او انما اخذ عنهم قليلٌ . وذلك ان اقاويل هؤلاء

قد يظن بها انها مقبولة بجهة اخرى وذلك انه قد يكون المرضي عند الجمهور من ليس مرضياً في نفسه والاقول من الجمهور وهم ذوو التمييز . وايضاً فان الفاضلين الذين كتبوا فضائلهم عن الجمهور هم ممدوحون اكثر وهم اقل وجوداً واعز لانهم انما كتبوا فضائلهم عن الجمهور لما خافوا ان يلحقهم من الكرامات والرناسات التي يخاف اذا حلت المرة ان تكون سبباً لان تكون هذه الاشياء اللاحقة للفضائل هي المقصودة عنده بالفضائل . فن هاهنا صارت اقوال هذا الصنف مقبولة كما صارت اقوال الصنف الاول المضاد لهذا مقبولة وهم الذين اخذ عنهم الجمهور

(قال) ومن الصنف المقبول القول من الناس جداً جداً الصنف الذين كراماتهم اعظم لان الكرامة لما كانت مكافأة الفضيلة كان المرء كلما عظمت كرامته طُنَّ به انه قد عظمت فضيلته . والصنف من الناس الذين نالتهم المضرة العظيمة والشقاء الكبير لمكان الفضائل هم ايضاً مقبولو الاقوال جداً جداً بمنزلة سقراط وغيره والصنف من الناس الذين يرى فيه هذان الصنفان من الناس اعني الذين كراماتهم اعظم والذين نالهم الضرر الكبير من قبل الفضائل انهم فاضلون ويعترفون لهم بالفضل هم ايضاً افضل واعظم . فهو لاء هم اصناف الناس الذين اذا اختاروا شيئاً واختار غيرهم سواه كان ما يختاره هو لاء افضل وآثر

(قال) وقسمة الشيء الى جزئياته يُحْيَل في الشيء . انه اعظم ولذلك لما اراد اوميروش الشاعر ان يعظم الشر السذي لحق المدينة اخذ بدله جزئياته فذكر قتل الاولاد والنوح عليهم وحرق المدينة بالنار وغير ذلك من اصناف الشرور اللاحقة لها

(قال) وكذلك التركيب قد يُحْيَل في الشيء . انه اعظم وهو عكس . هذا اعني ان يؤخذ بدل الجزئيات الكلبي الذي يعتمها والسبب في الاقتناع

في هذين الصنفين هو التغير والابدال

(قال) ولما كانت الاشياء الاعسرُ وجوداً في نفسها والاقلُ وجوداً

يُظنُّ بها انها افضلُ كانت الاشياء الكثيرة الوجود في نفسها والسهلة

الوجود قد تُرى عظيمة اذا وُجدت في المواضع التي يقلُّ فيها وجودها او

في الازمنة التي يقلُّ وجودها فيها ايضاً او في الاسنان من الناس التي يقلُّ

وجودها فيها مثل وجود الانسان خطيباً في سنِّ الصبا او في المدد التي

ليس من شأنها ان توجد فيه . مثل مَنْ يفعل ما شأنه ان يفعل في زمانٍ

طويلٍ في زمانٍ قصيرٍ او تكون صادرةً عن القوى التي يقلُّ صدورها

عنها مثل ان يفعل الضعيف فعل القوي والمريض فعل الصحيح . وكلُّ هذه

واسبابها مما يُصير الامر الذي ايسر بعظيم عظيمًا ومُستغرباً . وايضاً فانَّ

الجزء العظيم من الشيء هو من الاشياء التي هي اعظم مثل القلب من

الحيوان والدماغ او الربيع من السَّنة والشباب من المدينة . وايضاً فانَّ

النافع فيما الحاجة اليه اشدُّ هو اعظم نفعاً والضارُّ فيه اكثر ضرراً مثل

الصحة في الشيخوخة والمرض فيها . فانَّ الصحة فيها آثرٌ من الصحة في

الصبا والمرض فيها اضرٌ . وايضاً ما كان من الامرين اقرب الى الغاية فهو

افضل . وايضاً ما كان في آخر العمر فهو افضل . فانَّ الاشياء التي سبيلها ان

تكون للناس في آخر اعمارهم هي افضل مثل الحكمة والحلم وغير ذلك

من الفضائل التي تكمل مع طول العمر . وايضاً الاشياء التي فُعلت او

قُبِلت كان فعلها حقيقةً اعظم . من التي اذا فُعلت لم يكن فعلها حقيقةً

تماماً . وارسطو يُسمي التي اذا فُعلت كان فعلها حقيقةً التي يُتعمَّد بها

الحقيقة ويُسمي الآخر التي يُتعمَّد بها المدح اعني التي ليس فعلها حقيقةً

(قال) وخذُ الاشياء التي يُتعمَّد بها المدح انَّها التي اذا فُعلت بجهلٍ

او بغلطٍ لم تُمدح اصلاً . والتي يُتعمَّد بها الحقيقة هي الاشياء التي كيف

ما فعلت فقد حصلت على التمام

(قال) ولذلك كان حُسن قبول الشيء الجميل آثر من فعل الشيء.

الجميل لأن فعل الجميل اذا فعل عن غلط او جهل لم يُقبل ولا مُدح فاعله . واما حُسن الانفعال والقبول فكيف ما حصل فقد استفاد الخير منه القابل له . وايضاً ما أُوثرَ فعله لنفسه وان لم يعلم به احدٌ آثرٌ مما لا يُختار الا من جهة ما يُعلم كالحال في الصحة والجمال . فان الصحة مؤثرة بذاتها والجمال مؤثرٌ للغير . وايضاً فان النافعة في اشياء كثيرة فهي انفع كالنافعة في طول العمر وفي حسن العيش اعني العيش الرغد وفي اللذات وفي اصطناع الخيرات . ولذلك ما يُظن بالصحة واليسار انهما عظيمان لانهما يجعلان الخلو من الحزن والنعل بلذة اعني ان الصحة هي سبب الفعل بلذة واليسار سبب الخلو من الاحزان . وكل واحد من هذين على الانفراد فاضل ومختارٌ بنفسه اعني الخلو من الاحزان والافعال اللذيذة فاذا اجتمعا لامرئ جملته اعظم من كل شيء سواه عليم ذلك من علمه او جهله من جهله لان هذه خيرات مستنادة بالحقيقة لا من الخيرات التي يتعمد بها المدح . ولكون اليسار سبباً لدفع الاحزان ظن به انه السعادة قوم وآخرون رأوا ان السعادة هي ان يقرن به شيء آخر وذلك واجب من قبل انه احرى ان تكون السعادة ثابتة ومأمونة الزوال . فانه ليس الضرر اللاحق لمن له عينان فقد احدهما كمن له عين واحدة فقد فقدتها لان الذي له عين واحدة سلب احب مما سلب من له عينان . وكذلك ان كانت السعادة في المال وفي شيء آخر لم يكن الضرر اللاحق عن سلب المال كالضرر اللاحق عن سلبه ان كان هو السعادة وحده

(قال) والكلام في هذه الاشياء كلها هنا ليس هو على جهة

التصحيح وانما الكلام فيها بالقدّر الذي يحتاج اليه الخطيب من ذلك

ويجب للخطيب ابداً متى اتى بالتناج من امثال هذه المقدمات ان يُرفدها بالمثلالات المأخوذة من الناس الذين فعلوا تلك الافاعيل فلحقهم النفع او الضرر فلذلك ما يجب للخطيب ان يكون حافظاً للقصص والاخبار

البعث العاشر

في ان الخطيب المشوري ينبغي ان يعرف اصناف السياسات

وفي بيان اجناس هذه السياسات الاربعة

(من الكتاب نفسه)

(قال) فهذه هي الاشياء التي يُثبَّت بها ان الشيء انفع او اضر .
واما الاشياء التي يكون بها الإذن والمنع فقد قيل فيها قبل هذا بما فيه كفاية . لكن اهمّ واعظم ما فيها هو القول في الاشياء التي بها يُقدَّر على جودة الاقتناع في السُّنن والاشارة بالسُّنن التي لا يوجد انفع منها . ولذلك قد يجب ان نستقصي القول فيها ها هنا فنقول : انّ الاشارة بالسُّنن النافعة والاقتناع التام فيها يتأتَّى بمعرفة اصناف السياسات والاخلاق والسُّنن التي تخصُّ سياسةً سياسةً . وذلك انّ في كل واحدة من السياسات سُنناً نافعةً فيها وهي السُّنن التي بها يكون خلاص تلك المدينة وقواؤها . والسُّنن النفيسة الخطيرة هي السُّنن العادلة اعني الموضوعة في العدل التي رسمها الرئيس الاول في تلك المدينة او المُسلَّط عليها من قبل الرئيس الاول . وهذه السُّنن النفيسة اعني السُّنن العادلة تختلف في السياسات بحسب اختلاف غايتها . وعددها على عدد السياسات . مثال ذلك انّ العدل في سياسة التغلُّب انّه

لا شيء على الرئيس اذا اطعم الرؤوس . وفي سياسة الحرية العدل في ذلك ان يُلطّم الرئيس مثل اللطمة التي لطّمها . والسياسات بالجملة اربع السياسة الجماعية . وسياسة الحسنة وسياسة جودة التسلّط وسياسة الوحدةانية وهي الكرامة . وهذه السياسات كلّها المقصود بالسنن الموضوعة فيها انما هو المدينة والكل لا الشخص . فاما المدينة الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت لا عن استئصال اذ كان ليس في هذه المدينة لاحد على احد فضل . واما حسنة الرئاسة فهي التي يتسلّط فيها المتسلّطون على المدنيين بأداء الاتاة والتغريم لا على جهة ان تكون ذقّة الحماة والحفظة ولا عُدّة للمدينة على ما عليه الامر في السياسات الأخر بل على جهة ان تحصل الثروة للرئيس الأول . فان جعل لهم حظاً من الثروة كانت رئاسة الثروة . وان لم يجعل لهم حظاً من الثروة كانت رئاسة التغلب وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول . وكانت محاماته عنهم بمنزلة محاماة الانسان عن عيده . واما جودة التسلّط فهو التسلّط الذي يكون على طريق الادب والافتداء بما توجهه السنة هم متسلّطون بجودة التسلّط . وهذا هو التسلّط الذي يحصل به صلاح حال اهل المدينة والسعادة الانسانية . ولذلك كان هؤلاء اهل فضائل واقتدار على الافعال التي تُصلح المدينة واهل حزم وتحرّز مما شأنه ان يُفسد المدينة من خارج او من داخل . ولذلك سُميت هذه المدينة بهذا الاسم . وهذا التسلّط الذي ذكره صنفان رئاسة الملك وهي المدينة التي تكون آراؤها وافعالها بحسب ما توجهه العلوم النظرية . والثانية رئاسة الاختيار وهي التي تكون افعالها فاضلة فقط . وهذه تُعرف بالامامية ويُقال انها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه ابو نصر (قال) واما وحدانية التسلّط فهي الرئاسة التي يُجب الملك ان يتوحد فيها بالكرامة الرئاسية والأينقصه منها شيء بان يشاركه فيها غيره وذلك

بضد مدينة الاختيار . وهذه المدن ربما كانت السُنن الموضوعة فيها محدودة غير متبدلة واجدة في الدهور على ما عليه الامر في سُنننا الإسلامية . وربما كانت غير ذات سُنن محدودة بل يفوض الامر فيها الى المتسلطين عليها بحسب الانفع في وقتٍ وقتٍ على ما عليه الامر في كثير من سُنن الروم اليوم

(قال) وليس ينبغي ان يخفى علينا من هذا الذي رسمنا به هذه السياسات غاية كل واحدة . منها لانا اذا عرفنا الغاية علمنا الاشياء المختارة من اجل الغاية . فغاية السياسة الجماعية الحرية . وغاية خصة الرئاسة الثروة وغاية جودة التسلط النضيلة والتمسك بالسُننة . وغاية الوحدة الكرامة . والسياسات التي ليس يوضع فيها سُنن غير متبدلة فغاية واضعها هو التحفظ والاحتراس من الحلل الواقع في السُنن بتبدل الازمنة والامكنة . وينبغي ان تعلم ان هذه السياسات التي ذكرها ارسطو ليس تُلقى بسيطة وانما تُلقى اكثر ذلك مركبة كالحال في السياسات الموجودة الآن فانها اذا توُملت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتعلب

(قال) واذا كانت اصناف السياسات معلومة عندنا فهو بين ان نستطيع ان نعرف الاخلاق والسُنن التي تؤدي الى غاية كل واحدة من هذه السياسات اعني النافعة فيها وان نعتمد في انفسنا التخلق بتلك الاخلاق والتمسك بالصنف من السُنن التي نرؤم الاقتناع فيها . فانه انما تكون الاقاويل التي يُبحث بها على السُنن مقنعة اذا كان المشيرون بها ذوي صلاح وحسن فعل حتى تكون هذه الاشياء المذكورة هنا معلومة لنا وموجود فينا . فانه اذا وجد فينا الخلق الذي نبحث عليه كان قولنا في الحث عليها اشد اقناعاً ولذلك ينبغي الا نُشير الا بما هو موجود لنا او نحن عازمون على ان يوجد لنا . ومعلوم ان الوقوف على السُنن النافعة في الغاية انها

تستنبط على جهة التحليل من النظر الى الغاية . فقد تبين من هذا القول من اين توجد المنعمات في النافع من السنن في سياسة مياسة وكم انحاء السياسات والسنن التي تحتذي فيها وذلك بحسب الكافي في هذه الصناعة . وأما القول في هذه الاشياء على التحقيق ففي الاقاويل المدنية

البحث الحادي عشر

في ما ينبغي للخطيب ان يعرفه في النوع الثبتي . وفي الفضيلة والنقيصة والمدح والذم وتصرف الخطيب فيهما وفي انواع الامور الفاضلة والناقصة

(من الكتاب نفسه)

(قال) وأما بعد هذا فنحن قائلون في الفضيلة والنقيصة والجميل والقيح لأن هذه هي التي يُمدح بها ويُذمُّ . ويلحق من تعريفنا هذه الاشياء ان نعرف الامور التي بها يثبت المرء فضيلة نفسه اذ كان ذلك هو الطريق الثاني من الطرق الثلاثة التي يقعُ بها الاقناع كما تقدّم من قولنا . وذلك أنّه نوعٌ من المدح اعني ان يكون بالاشياء التي نقدر بها على مدح غيرنا نقدر بها أنفسها على مدح انفسنا . وان لم يكن ذلك يتفق في جميع الاشياء التي يُمدحُ بها الغير بل انما يكون ذلك بالفضيلة فقط وهي الامور الراجعة الى الاختيار

(قال) ومن اجل أنّه يعرض كثيراً ان يُمدح الناس والروحانيون بالفضيلة وباشياء غير الفضيلة وليس يعرضُ هذا في مدح هؤلاء فقط بل

وفي مدح الاشياء المتنفسة وغير المتنفسة . اعني أنَّها تُمدح باشياء خارجة عن الفضيلة . فقد ينبغي ان نقول ها هنا في الاشياء التي تؤخذ منها المقدمات في المدح بالفضائل وبغير الفضائل ليكون القول في ذلك عاماً فنقول :

انَّ الجميل هو الذي يُختار من اجل نفسه وهو ممدوحٌ وخيرٌ ولذيذٌ من جهة أنَّه خير . واذا كان الجميل هو هذا فبيِّن أنَّ الفضيلة جميلةٌ لا محالة لأنَّها خيرٌ وهي ممدوحةٌ . والفضيلة هي ملكةٌ مقدِّرةٌ لكلِّ فعلٍ هو خيرٌ من جهة ذلك التقدير او يُظنُّ به أنَّه خيرٌ اعني الحافظة لهذا التقدير والفاعلة له . ولذلك كانت موجودةٌ لكلِّ فعلٍ يُقصد به نحو غايةٍ ما جليلِ القدر عظيمِ الشأن في حصول تلك الغاية عنه . فاما اجزاء الفضيلة فالبرُّ اي العدل العام والشجاعة والروءة والعفة وكبرُ الهمة والحلم والسخاء واللب والحكمة وهذه الفضائل منها ما هي فضائل في ذات الفاضل فقط ومنها ما هي فضائل من جهة أنَّها تُفعل في اناسٍ آخرين وهذه تكون اعظم عند قومٍ منها عند آخرين وفي حالٍ دون حالٍ . مثال ذلك انَّ فضيلة الشجاعة آثرٌ في وقت الحرب منها في وقت السِّلم . واما فضيلة العدل فوثرَةٌ في السِّلم والحرب جميعاً . وفضيلة السخاء والروءة عند المحاويج آثرٌ منها عند غير المحاويج . واما تنفصل فضيلة الروءة من السخاء بالاكل والاكثر لانَّ فعل كليهما هو في المال لكنَّ الروءة هي فعل اكثر من فعل السخاء . فاما البرُّ فهو فضيلةٌ عادلةٌ يُعطي الفاضلُ بها لكلِّ امرئٍ من الناس ما يستحقُّ وذلك بقدر ما تأمر به السُّنة . والجور هو الخلق الذي يأخذ به المرء الاشياء الغريبة التي ليس له ان يأخذها في السُّنة . واما الشجاعة ففضيلةٌ يكون المرء بها فعلاً للافعال الصالحة النافعة في الجهاد على حسب ما تأمر به السُّنة حتى يكون بفعله ذلك خادماً للسُّنة . واما الجبن فصدُّ هذا . واما العفة ففضيلةٌ يكون بها المرء في شهوات البدن على مقدار ما تأمر به

السُّنَّة . والفجور ضِدُّ هذا . وأمَّا السخاء ففضيلةٌ تفعل الجميل المشهور في المال . والدناءة ضِدُّ هذا . وأمَّا كِبَرُ الهِمَّةِ ففضيلةٌ يكون بها حُسنُ الافعال العظيمة وصِغَرُ النفس . والنَّدَالَة ضِدُّها . وأمَّا اللَّبُّ ففضيلةُ العقل الذي يكون به حُسنُ المشورة والرَّوْيَة مع وجود الفضائل الخَلْقِيَّةِ اِلهِ التي هي من صلاح الحال . فهذا هو القول في الفضيلة واجزائها بقدر ما يُحتاج اليه في هذه الصناعة . وأمَّا سائر الاشياء التي يُمدح بها ممَّا عدا الفضيلة فليس يعسر الوقوف عليها

وذلك اَنَّهُ معلومٌ اَنَّ فاعلات الفضائل مثل التأدُّب والارتياض بالاشياء التي بها تُحصل الفضائل هي امورٌ حسانٌ وممدوحٌ بها . وأمَّا الاشياء التي توجد في الفضائل انفسها اعني الاعراض التي توجد فيها والاشياء التي توجد تابعة للفضائل فهي التي يُقال فيها الآن وهي علامات الفضائل واعراضها اللاحقة لها . وافعالمها اَنَّمَا يُمدح بها اذا كانت حسنةٌ محمودَةٌ فانَّ كثيراً من افعال الفضائل قد لا يُمدح بها وكذلك كثيرٌ من الاعراض . فمثالُ الافعال والاعراض التي هي محمودَةٌ افعالُ الشجعان في الحرب او مَنْ فَعَلَ في الحرب فِعَالَهُمْ وان لم تكن لهم ملكة الشجاعة . وكذلك الاعراض التي تلحق الشجعان ممَّا يُمدح بها . ومثالُ الافعال التي لا يُمدح بها في وقتٍ ما نَدْلُ المال فَاَنَّهُ فَعْلٌ من افعال السخاء لكن ربَّما كان ذلك الفعل على جهة التبذير . ومثالُ الاعراض التي لا يُمدح بها انفعالُ المراء عن العدل وقبوله اَيَّاهُ وذلك اَنَّ فَعَلَ العدل ممدوحٌ وأمَّا الانفعال عنه فليس بممدوح لآَنَّهُ يُظَنُّ به اَنَّهُ مَهَانَةٌ وَصِيْمٌ . وبالجملة فافعال الفضائل اَنَّمَا تكون ممدوحةً اذا كانت مُقَدَّرَةٌ تقديرَ العدل . وممَّا يُمدحُ بها الافعال العظيمة الشاقَّة التي جزاؤها الكرامة فقط . فانَّ الافعال التي يكون جزاؤها الكرامة خيرٌ من الافعال التي جزاؤها المال . ولذلك اذا كان

فعلٌ يُجَازَى عليه بالامرین جميعاً ففَعَلَهُ فاعلٌ من اجل الكرامة فقط مُدَح به وكلُّ ما يفعله المرء من الفضائل لا من اجل نفسه مُدَح به . وفعل الاشياء التي هي خيرات باطلاق كذلك ممَّا يُدَح به . والاشياء التي في طبيعتها خيرات وان كانت ضارة للفاعل يُدَح بها ايضاً . مثل فعل العدل فانَّ العادل كثيراً ما يَسْتَضِرُّ به . والافعال التي تختصُّ باكرام الاموات مدحوةٌ لانَّ الافعال التي تكون للاحياء انما يقصد منها المرء اكثر ذلك منفعةً نفسه . وبالجملة فكلُّ فعل كان المقصود به الغير ولم يكن ينتفع به الفاعل له او كان يلحقه منه ضررٌ فهو ممدوحٌ به . والفعل الذي يكون الى المحسنين الى الناس ممدوحٌ به ايضاً لانَّ هذا هو عدلٌ اذ كان ليس ينتفع به الفاعل له

ومما يدلُّ على انَّ الانسان ذو فضيلة ان لا يفعل الافعال التي يفتضحُ بها اهل الفواحش وان يؤدِّبهم بالقول والفعل . وكذلك نُصرةُ ذوي الفضائل ومَحَمْدَتهم ممَّا يُدَح به . والحجل عند ذكر القبايح ممَّا قد يدلُّ على الفضيلة لانه يُظَنُّ به انَّ الحياء يمنعه عن اتیان تلك الرذيلة . وقد يكون ايضاً عدمُ الحياء عند ذكر الفواحش علامةً يُدَحُّ بها . وذلك انه قد يُظَنُّ انَّ الانسان انما يستحي عند ذكر القبايح اذا كان قد فعلها او نالها او هو مزعومٌ ان يفعلها . مثل ما حكى ارسطو انه عرض لامرأة مشهورة بالحكمة عندهم وذلك ان انساناً مشهوراً عرض لها بالقبيح بان قال لها : اني أريد ان اقول قولاً يمنعني عنه الحياء فجعلت عنه ولم تجبه بقولٍ قبيح . ولم يُدرکها من ذلك تألُّمٌ ولا انفعالٌ لانَّها كانت ترى لمكان فضيلتها انَّ احداً لا يُعرض لها لا بمثالٍ ولا بقولٍ كلي (وهما صنفان التعريض) . لكنَّها في تلك الحال جعلت تنصُّ الفضائل وتمدحُ اهلها وتتعصَّبُ لهم وتحامي عنهم . وكان ايضاً من معها لم يأنفوا ايضاً لقول ذلك ولا لتعريضه

لعلهم انَّ مثلها لا يُشتمُّ بمثل هذا

(قال) ولذلك كان التعصُّب للاشياء التي تُكسبُ المجد والمجامة عنها قد يجعلُ المتعصِّب لها والمجامي عنها من اهل الفضائل التي لا تحصل للانسان الا بمجاهدة كبيرة للطبيعة مثل العفاف والشجاعة وغيرهما . وذلك اذا صارت له ملكةٌ بتَرَدُّد فعلها والتعصُّب لها والمجامة عنها كما عرض لهذه المرأة التي اقتصصنا ذكرها مع ذلك الرجل . وذلك انَّ امثال هذه الافعال قد يصيرُ بها الانسان من اهل الفضائل التي لا تحصل للانسان الا بمجاهدة كبيرة .

(قال) والآنعام على الغير اذا لم يستفد المنعم منه شيئاً هو ممَّا يُمدحُ به . ولذلك ما كان العدل والبرُّ يُمدحُ بها الانسان من جهة أنَّها نافعان كما يُمدحُ بها من جهة ما هما جميلان . والانتقام ايضاً من الاعداء . وألاً يُرضى عنهم في حالٍ ممَّا يُمدحُ به . فانَّ الانتقام منهم هو جزءٌ والجزاء عدلٌ والعدل جميلٌ . ومحبةُ الغلبة ايضاً ومحبةُ الكرامة ممَّا يُمدحُ بهما لأنهما علامتان تدلّان على ايثار الفضائل لا لمكان اكتساب مالٍ بهما . أمّا محبة الغلبة فتدلُّ على ايثار الشجاعة . وأمّا محبةُ الكرامة فعلى ايثار جميع الفضائل ولذلك كانت القضايل الاثيرة المخضرة هي التي ليس يقصد بها مُقتنيها الى اكتساب مالٍ . لانَّ ذلك يدلُّ على شرف الفضيلة وانه من الافعال التي يُمدحُ بها التي شأنها ان يبقى ذكرها محفوظاً ابداً عند الناس . ومن الاشياء التي يُمدحُ بها الهيئات المحموده عند قومٍ التي يجعلونها علامةً لذوي الشرف مثل توفير الشعور عند اليونانيين فانه يدلُّ على الشرف اذ كان ليس كلُّ احدٍ يسهلُ عليه توفير شعره لانَّ الموفوري الشعور لا يعملون عمل من ليس بموفور الشعر ولا يمتهنون باي مهنة اتفقت . والازياء التي كانت تتخذ عندنا هي من هذا النوع الذي ذكره ارسطو

(قال) ومن اشرف ألا يحتاج الانسان الى آخرين بل يكون مكتفياً

بنفسه

(قال) وقد ينبغي ان نأخذ في المدح والذم والامور القريبة من الفضائل والنقائص وهي النقائص التي قد توجد عنها افعال الفضيلة او الفضائل التي قد توجد عنها افعال النقائص . فيمدح بالنقائص التي توجد عنها افعال الفضيلة بان يُوهَم انها فضائل من اجل ان تلك الافعال هي من افعال الفضائل . وكذلك يوهَم في الفضائل انها نقائص من اجل انه عرض أن وجد عنها افعال النقائص . فمثال النقائص التي توجد عنها افعال الفضائل فتوهم انها فضائل العبي الذي قد يكون عنه افعال الحليم فيوهم به انه حليم . والبله الذي قد توجد عنه افعال ذوي السمات فيوهم بذلك انه ذو سمات . وكذلك العديم الحسن قد يوهَم فيه انه عفيف اذ كان قد يوجد له فعل العفيف بالعرض . وكذلك المتهور قد يوهَم فيه انه شجاع والسفيه انه كريم . ومثال ما يوهَم به انه نقيصة وليس بنقيصة ما يعرض للكبير الهمة من ان يتجافى عن الامور اليسيرة فيظن به انه يغلط وينخدع . والكبير الهمة انما يصنع ذلك في الامور اليسيرة التي ليس يلحقه منها خوف كبير ولا ضرر شديد . وذلك ايضا في الموضع الذي يحسن فيه ان يتغافل عنها . وقد يوهَم ايضا هذا الموضع عكس هذا . وهو ان يقال في المنخدع انه كبير الهمة . ومما يمدح به ان يكون المرء يعطي اصدقاءه وغير اصدقائه ومن يعرف ومن لا يعرف لانه يظن ان شرف فضيلة السخاء هو بذل المال للكل

(قال) وقد ينبغي ان يكون المدح بحضرة الذين يحبون المدوح كما قال سقراط : انه يسهل مدح اهل اثينية بأثينية . وينبغي ان يمدح كل انسان بالذي هو ممدوح عند قومه واهل مدينته اذ كان ذلك يختلف

(قال) ومن المدح بالاشياء التي من خارج مدح الآباء وذكر ما أثرهم المتقدمة ومدح المرء بما تسمو اليه همته من المراتب . وأنه ليس يقتصر على ما حصل له منها . والرجل الكبير الهمة الذي لا يقتصر بهمته على ما نال من المراتب يُمدح بهذين الامرين من خارج اعني بفضائل آباءه وبما يؤمل ان يسمو نحوه كما يقال من اي مآثر ابتداء من قبل آباءه والى اي مآثر ينتهي من قبل همته . وأما الذي لا يسمو بهمته الى نيل اكثر مما حصل له من المرتبة فأنما يُمدح من الامرين اللذين من خارج بآبائه فقط . وكأنه يرى ها هنا ان المدح ب مناقب الآباء ليس ينبغي ان يقتصر عليه دون ان يُمدح بفضيلة ذاته كما قال الشعراء :

لسنا وان كَرَّمَتْ اوائلنا يوماً على الأحساب نَتَّكِلُ
نَبْنِي كما كانت اوائلنا تبني ونفعلُ مثلَ ما فعلوا
وأنه قد يُقتصر بالمدح على الفضيلة دون ذكر الآباء كما قال :

نفسُ عصامٍ سوَّدَتْ عصاما

(قال) وأنما يكون المدح على الحقيقة بالافعال التي تكون عن المشيئة والاختيار فإن الفعل الذي يكون بالمشيئة والاختيار هو الفعل الفاضل . والذي يُمدح بالاشياء التي تكون بالاتفاق او بالعرض من اجل ان لها اذا اقترنت بالفضائل تزييناً لها وتفخيماً بمنزلة الحسب المقترن الى الفضيلة وجودة البخت المقترن بافعال الفضائل . وأنما يدخل في المدح الافعال التي تكون باتفاق والاعراض التي تقتن بالعرض مع الافعال التي تكون بالمشيئة متى تكررت مراراً كثيرة على صفة واحدة حتى أوهمت أنها بالذات . وذلك أنه اذا عرض لها ذلك ظنَّ بها أنها علامة للفضيلة مثل ان يُجمل الانسان مراراً كثيرة بالاتفاق في مواضع يُمدح الخجل فيها . وأنما دخلت هذه الاشياء في المديح لأن المديح هو قولٌ يصفُ عظم الفضيلة وهذه الاشياء

هي ممّا تعظم بها الفضيلة . واذا استعملت هذه الاشياء في المدح فينبغي ان تستعمل على أنّها حدثت عن الرويّة . والاشياء التي بالاتفاق منها اشياء ليس الانسان سببها لا بالذات ولا بالعرض مثل الحسب والمثني الفاضل . ومنها اشياء تعرض عن الافعال التي تكون عن الرويّة . فأمّا الاتّفاقات الجيدة التي تعرض عن الافعال فتؤخذ علامة على الفضائل . وأمّا الاتّفاقات المتقدمة على الانسان فتؤخذ في تقرير الفضيلة وتثبيتها مثل ما يُقال في المدح: انّ الحَيَارَ يوكد في الحَيَارِ . وفي الذمّ: انّ الحَيَّةَ تلدُ الحَيَّةَ . والافعال بالجملة هي التي عليها يُحمَدُ الفاعلُ . وأمّا آثار الافعال فهي دلائل على الفعل وأمّا يُمدحُ بها اذا اثبتنا منها الفعل

(قال) وجودة البخت التي قيل فيما تقدّم أنّها السعادة على ما يراه الجمهور هي وسائر الاشياء الاتّفاقية التي يُمدحُ بها واحدة في الجنس وليست هي والفضائل واحدة بالجنس بل كما انّ صلاح الحال جنسٌ للفضيلة اعني مُحيطاً بها كذلك ما يحدث بالاتفاق جنسٌ يُحيطُ بالسعادة . وهذان الجنسان اعني الفضائل وما بالاتفاق يدخلان جميعاً في باب المدح وفي باب المشورة لكن من جهتين مختلفتين . وأمّا كان الامر كذلك لأننا اذا عرفنا الاشياء التي يجب ان تُفعل فقد عرفنا الاشياء التي اذا فُعلت مُدحُ بها الانسان . ولذلك اذا ذُكرت هذه الاشياء ذكراً مُطلقاً أمكن ان تدخل في المشورة وفي المدح وذلك بزيادة الجهة التي بها تدخل في المشورة او الجهة التي بها تدخل في المدح . وذلك مثل ما يقول القائل أنّه ليس ينبغي ان يوجب العِظَمُ والفضل للاشياء التي تكون للانسان بالعرض بل للاشياء التي تكون عن رويّته واختياره . فاذا زيد الى هذا . فلذلك ليس ينبغي ان يُمدحَ الذين سعادتهم بالبخت وأمّا ينبغي ان يُمدحَ الذين سعادتهم عن رويّة واختيار كُفُلانٍ كان داخلًا في باب

المسح . واذا زيد الى هذا . فلذلك لا ينبغي ان تُطلب الاشياء التي تكون عن الاتفاق بل الاشياء التي تكون عن الروية دخل في المشورة . والاشياء الاتفاقية قد يمكن ان تستعمل في المديح تارة وفي الذم أخرى . فانَّ ظنون الناس فيها مختلفةٌ فانَّ قوماً يرون أنَّ الخيرات التي تكون بالاتفاق ليس ينبغي ان يُمدح بها اذ كانت شيئاً غير محصلٍ ولا مكتسبٍ للانسان . وقومٌ يرون أنَّه يجب ان يُمدح بها وانَّها تدلُّ على عناية الهية بالذي تعرض له . واما الاشياء التي عن الاختيار فالممدوح منها يُمدح به ابداً والمذموم منها يُذمُّ به ابداً

(قال) وينبغي ان يُستعمل في المدح الاشياء التي يكون بها تعظيم الشيء وتنميته وهو ان يُخيَّل في الشيء أنَّه بالقوة اشياء كثيرة . وذلك اذا قيل أنَّه أوَّل من فعل هذا كما قيل في قصة هابيل وقابيل . او أنَّه وحده فعل هذا . او أنَّه فعل فعلاً كبيراً . فانَّ هذه كلها انما تُفيد عظم الفعل . وكذلك اذا قيل أنَّه فعل في زمان يعسرُ فعله . وذلك اذا كان بحسب ما يُشاكل انساناً انساناً . ثمَّ أنَّه ان كان الفاعل ممَّن يُقتدى به في افعاله واقواله مراراً كثيرةً فانَّ فعله عظيمٌ كما قيل : انَّكم ايها الرهط ائمةٌ يُقتدى بكم . والافعال التي يُقتدى بها ليست هي الافعال التي تكون بالاتفاق بل الافعال التي تكون عن المشيئة والروية . وهذه الاشياء قد يمكن ان تدخل في المشورة اعني الاشياء التي تُعظم الشيء مثل ان يُشار على المرء ان يتشبه بالممدوح الأوَّل في ذلك الجنس او يتشبه به في المدح او يُشار عليه ان يكون من جملة الممدوحين الذين لا يُنازع احدٌ في حمدهم . مثل الذين يُمدحون في الاسواق او يتشبه بهم في المدح . ومما يُعظم الممدوحين ان يُقاسوا بالذين يفعلون اضداد افعالهم وذلك عند

ذكر افعالهم الفاضلة

(قال) والذين شأنهم ان يتشبهوا بالممدوحين الذين في الغاية ويقاسوا
 انفسهم معهم دائماً فقد ينبغي ان يُشبهوا بأولئك وان يجروا مجراهم في
 المدح وان لم يكونوا وصلوا مراتبهم . فان فضائلهم في غور دائم .
 ومقايسة الانسان نفسه مع غيره لا تصح الا من الرجل الفاضل لموضع
 حب الانسان لنفسه فهو يرى نقائصه اقل من نقائص غيره وان كانت
 اعظم . ويرى فضائله اكثر وان كانت اصغر . ولذلك ليس كل واحد يستطيع
 المقايسة وانما يستطيعها الفضلاء من الناس مثل ما حكى ارسطو عن سقراط
 انه كان يُقاس بينه وبين غيره ويُجري الاحكام على اخلاق نفسه . بمعنى
 انه كان ينظر بينه وبين غيره فان وجد فيه فضيلة اثناب نفسه عليها وان
 وجد فيه رذيلة عاقب نفسه عليها . والمقايسة النافعة لمن يريد ان يتزيد في
 الفضائل انما ينبغي ان يكون بالممدوحين جداً . وقد يدل على ان امثال
 هؤلاء ممدوحون اعني الذين فضائلهم في غور دائم ان الذين اجهدوا انفسهم
 في ان يبلغوا مبالغ الفاضلين فعجزوا عن ذلك فهم ممدوحون عند الجمهور .
 وهو بين ان تعظيم الشيء داخل في المدح . فان التعظيم للشيء تشريف له
 والتشريف من الامور التي يُمدح بها . وينبغي اذا أُريد التعظيم بالتشبيه ان
 يُشبه بكثير من المحمودين فان في هذا الفعل تشريفاً للممدوح ودلالة
 للجمهور على فضيلته . وجملة القول في الانواع المشتركة لاجناس الاقوايل
 الثلاثة ان التعظيم وان كان مشتركاً لاجناس الاقوايل الخطيئة الثلاثة
 فهو اخص بالمدح والذم . لانه انما يُمدح الانسان او يُذم بالاشياء
 الموجودة المُتَرَف بوجودها . وتعظيم الشيء اخص بالموجود منه بالمعدم .
 ولذلك قد ينبغي للمادح ان يصف جلاله الشيء وبهاءه وزينته . وانما
 استعمال العلامات والمثالات فهو اخص بالمشورة لان من الامور المتصرمة

التي قد سلفت يُجدّسُ على التي ستكون واعطاء السبب والعلّة من الاشياء .
 التي قد سلفت نحن له اكثر قبولاً وتعظيماً لِأَنّ قضاياه وتصرّيه . وأمّا معرفة
 العدل والجور فهو خاصُّ بِالْمُشَارِجَةِ . وبالجملة فجميع المدح والذمّ انّما
 يكون بالمُقايِسة بِن سلف من المحمودين والمذمومين . وقد ينبغي للمادح
 والذام ان يعلم بحضرة من يكون المدحُ او الذمُّ اعني ان يدح بحضرة
 الاصدقاء ويذمّ بحضرة الاعداء كما ينبغي له ان يعلم المواضع التي يأخذ
 منها المدح والذمّ وهي التي سلف ذكرها وهي الفضائل وفعالاتها وعلاماتها
 واعراضها وهو بين انّ ممّا ذكرناه من حدود هذه الاشياء تُعرف حدودُ
 اضدادها اذ كان الضدُّ يُعرف من ضدهُ

الفصل العاشر

في انواع النخطب ومن برع فيها

البحث الاول

في خطب التهاني

(من كتاب صناعة التوسل)

انّ التهانيَ ليس فيها الا بسطُ الكلام والاطنابُ في شكر نعم الله
 والتبرُّؤ من الحول والقوّة الألبه ووصف ما أُعطي من النّصر ومُنح من

الثبات وتعظيم ما يُستَرَّ من الفتح ثمَّ ما وُصف بعد ذلك من عزم وإقدام
وصبر وجلدٍ عن الملك وعن جيشه حُسْنُ وصفه فلاقَ ذكره وراق التوسيع
وعذُوبَ بسطُ الكلام فيه فأنه مترتبٌ على ما قدّمنا من نسبة النصر الى
واهبه والجلد الى مُعْطِيهِ والثبات الى الموقف له . ثمَّ كلّما اتّسع مجالُ
الكلام في ذكر الموافقة ووصفها كان احسن وادلّ على البلاغة وأدعى
لسرور المدوح وأحسن لموقع النعمة عنده واشهى الى سماعه واشفى لقليل
شوقه الى معرفة الحال على جليته ولا بأس بتهويل امر العدو ووصف جمعه
وإقدامه فإنَّ في تصغير امره تحقير الظفر به

البحث الثاني

في خطب التقليد

(من الكتاب نفسه)

الاحسنُ منها بسطُ الكلام وتعتبر كثرتُه وقلَّتُه بحسب الرُتب
ويجب ان يُراعى فيها أمورٌ منها براعة الاستهلال بذكر الرُتبة او الحال
وقدر النعمة او لقب صاحب التقليد او اسمه لا يكون المَطْلَع اجنبياً من
هذه الاحوال ولا بعيداً منها ولا مبيناً لها ثمَّ يستصحب ما يُناسب الغرض
ويوافق المقصد من أوّل الخطبة الى آخرها . ويحسن ان يكون الكلام منقسماً
في التقليد على اربعة اقسام متقاربة المقادير : فالرُّبْعُ الأوّل الخطبة . والثاني
ذكر موقع الانعام في حق المُقلِّد وذكرُ الرُتبة وتفخيم امرها . والثالث في
اوصاف المُقلِّد وذكر ما يناسب تلك الرُتبة ويُناسب حاله من عدلٍ
وسياسة ومهابة وبعْد صيتر وسُمتة وشجاعة ان كان نائباً . ووصف العدل

والرأى وحسن التدبير والمعرفة بوجوه الاقوال وعمارة البلاد وصلاح الاحوال وما يناسب ذلك ان كان وزيراً وكذلك في كل رتبة بحسبها .
والرابع في الرصايا وهذه هي القاعدة في مثل ذلك ومنها تراعى المناسبة وما يقتضيه الحال فلا يُعطي احداً فوق حقه ولا يصفه باكثر مما يُراد من مثله ويُراعى ايضاً مقدار النعمة والرتبة فيكون وصف المنّة بها على مقدار ذلك . ومنها ان لا يصف المتولي بما يكون فيه تعريض بالمعزول وتنقيص له فان ذلك مما يُوغر الصدور ويُورث الضغائن في القلوب ويدلّ على ضعف الآراء في اختيار الاول وانه ان يصف الثاني بما يحصل به المقصود من غير تعريض بالاول ومنها ان يتخير الكلام والمعاني فانه مما يشيع ويذيع ولا يُعذر المقصر في ذلك بمعجلة ولا ضيق فان محال الكلام عليه متسع والبلاغة تظهر في القليل والكثير . والامر الحاري في ذلك على العادة معروف وفي ايدي الناس مما كُتب فيه شيء كثير لكن تقع اشياء خارجة عن العادة فيحتاج الكاتب الى التصرف فيها على ما يقتضيه الحال

ابعد الثالث

في الارتجال والبديهة واشارات الخطيب

(من كتاب بدائع البدائيه والعقد الفردي)

قيل ان الارتجال في اللغة مأخوذ من الانصباب والسهولة ومنه قيل : شعر رَجُلٌ اذا كان سبطاً غير جعدي ومسترسلاً غير مُنقَض . وقيل من «ارتجل البئر» وهو ان يترها الرجل برجليه من غير حبل فكانهم شهبوا اقتسدار الشاعر على القول من غير فكرة ولا أهبة باقتدار نازل البئر على النزول

من غير جبل ولا آلة . والبديهة مشتقة من بَدَهَ يَبْدُهُ بمعنى بدأ يبدأ
أبدلوا الحمزة هاء لقربها منها كما قالوا : لِهَكَكَ بمعنى لَا تَكْ وكما أبدلوا الحاء
ايضاً بالهاء لقربها منها فقالوا مَدَحَ وَمَدَهَ . واشتقاقا الإرتجال والبديهة وان
كانا متقاربين إلا أن أهل هذه الصناعة ميّزوا كل واحدٍ منهما عن الآخر
بما سند كرهُ فنقول :

الارتجال هو ان يقول القائل ما يقول في أَوْحَى من خطف البارق
واختطاف السارق وأسرع من التاج الوامق وذفوذ السهم المارق حتى يُجَال
ما يُعْمَل محفوظاً او مرئياً ملحوظاً من غير حاجة الى كتابة ولا تعلُّل بتقنية .
وتنفرد عند ذلك قضية الحال باختراع الوزن والقافية وهمُ الشهود العدول
الذين يجبُ الرجوع اليهم ولا يجوز عنهم العدول بالشهادة على استطاعته
وانَّ ذلك المنظوم ابنُ ساعته . والبديهة ان يتزل على هذه الطبقة قليلاً
ويفكر مقصراً لا مطيلاً فان أطلال ذو البديهة الفكرة انعكست القضية
وخرجت من حد البديهة الى حد الروية وعند ذلك تقصر نهضة الاقتدار
عن بلوغ ذلك المضمار اذ المرتجل والبادء يُقنعُ منهما بالردي السير ولا
يُقنع من المروي إلا بالجد الكثير وكفاك في ذكرهما قول ابن المعتز :

والفكرُ قبل القولِ يومَ من زيفهُ شتَانَ بين رويةٍ وبديهِ

وقول ابن جريج :

نارُ الروية نارٌ تلقى منضجةً وللبديهة نارٌ ذات تلويح

وقد يفصلها قومٌ لعاجلها لكنّها عاجلٌ يمضي مع الريح

وحسبك بهرب إمام الشعراء وفاتكهم من البديهة فما ظنك بالارتجال .

واذا كان عبدالله بن وهب الراسي رئيس الخوارج في يوم التهرؤان يقول
وهو البدوي الفصيح والعربي الصريح : «أيام والرأي الفطير والكلام
القضيب» يقول هذا في مطلق الكلام وهو غير مقيّد بوزن ولا قافية فكيف

الظَّنُّ بِالْمَقِيدِ بِهِمَا لَعَمْرِي أَنَّهُ لَقَامٌ يُجْبُنُ فِيهِ الشَّجَاعُ وَيَكْذِبُ فِيهِ رَأْدُ
الفكر في طلب الانتجاع

قال مُحَمَّدٌ كاتبُ ابراهيم وكان شاعراً راوياً وطالِباً للنحو عَلَّامَةً :
سمعتُ أبا داود وجرى شيءٌ من ذكر الخطب وتمييز الكلام فقال : تلخيص
المعاني رَفَقْتُ واستعانةً بالغريب عجزْتُ والتشادُّقُ في غير اهل البادية نقصٌ .
والنظر في عيوب الناس عيٌّ . ومسُّ اللحية هُلْكٌ . والخروج ممَّا بُنيَ عليه
الكلام إسهابٌ . (فقال) وسمعتُهُ يقول : رأسُ الخطابة الطبع وعمودها الدُّرْبَةُ
وحليُّها الاعراب وبهاؤها تحجير اللفظ والمجبة مقرونةُ بقلة الاستكراه .
وأنشدني بيتاً في خطبة إيادٍ :

يَرْمُونَ بِاللَّفْظِ الْحَنِيِّ وَتَارَةً رَمِيَ الْمَلَاظِرُ خِيفَةَ الرُّقْبَاءِ

(وقال) ابن الاعرابي قلتُ للفضل : ما الايجازُ عندك . قال : حذفُ
الفضول وتقريب البعيد . وتكلم ابن السَّمَاك يوماً وجاريةٌ لَهُ تسمع فلماً
دخل قال لها : كيف سمعتِ كلامي . قالت : الى ان تُفهمهُ من لم يفهمهُ مَلَهُ
من فهِمَهُ

ابحث الرابع

في خطب الوعاظة

(من كتاب البيان للجاحظ وكتاب العقد الفريد

وزهر الآداب للحصري بتصرف)

قال ابن الجوزي في المنتخب : لما كانت المواعظ مندوباً اليها بقوله :
« فذكرُ فان الذكرى تنفع المؤمنين » . وقوله لعمَّاله : « تعاهدوا الناس بالتذكرة » .

ولأنَّ ادواء القلوب تفتقرُ الى ادويةٍ كما تحتاج امراضُ البدن الى معالجةٍ
أَلَفْتُ في هذا الفنَ كتباً تشتمل على أصوله وفروعه وكان السَّلَفُ يقتنعون
من المواعظ باليسير من غير تحسين لفظٍ او زخرفة نُطقٍ . ومن تأملَ مواعظ
الحسين بن عليٍّ وغيره ظهر له ما أُشِرْتُ اليه . وكذلك كانت الفقهاء في قديم
الزَّمان يتناظرون من غير معارضةٍ في تسميةٍ قياسٍ علَّةٍ او قياسٍ شبهٍ
وزجو ان يكون ما أخذتُ من الالفاظ والاسامي لا يخرجُ عن مرضاةِ
الاولئ ولذلك ما أخذتُ من العلماء المذكورين من تحسين لفظٍ او تسجيع
وعظٍ ولا يخرجُ من قانون الجواد وما ذاك الا بمثابة جَمْع القرآن الذي
ابتدأ به ابو بكرٍ وثبَّتْ به عثمان في شهر رمضان وأذن لتسميم الداري ان
يَقْصَّ ومثلُ هذه لا تُذمُّ لكونها ابتدعت اذ ليست تخرجُ عن الاصل
المشروع وقال الحسنُ : القصصُ بدعةٌ كم من اخر يُستفاد ودعوةٌ تُستجابُ
قال بعضُ القدماء : انَّ الوعظَ جبلُ الله الممدودُ وعهدهُ المعهودُ وظلُّهُ
العميمُ وسراطُهُ المستقيم وحجَّتُهُ الكبرى وحجَّتُهُ الوُسطى وهو الواضحُ
سبيلُهُ الرَّاشدُ دليلُهُ الذي مَن استضاء بمصابيحِهِ ابصرَ ونجا ومن اعرض
عنه ضلَّ وهوى . حُجَّةُ الله وعهدهُ ووَعِيدُهُ ووَعْدُهُ به يعلمُ الجاهلُ ويعملُ
العالمُ العاملُ وينتبهُ الساهي ويتذكَّرُ اللّاهي . بشيرُ الثَّوابِ ونذيرُ العقابِ
وشفاءُ الصدورِ وجلاءُ الامور . من فضائلِهِ اِنَّهُ يُقرأ دائماً وَيُكتبُ وَيُلى
ولا يُلْ ما اهون الدنيا على من جعل الدين امامه وتصورَ الموت امامه . قال
بعض الحكماء : الحكمةُ موقظةٌ للقلوب من سِنَةِ الغفلةِ ومُنقذةٌ للبصائرِ
من سَكْرَةِ الحيرةِ ومحييةٌ لها من موت الجهالةِ ومُستخرجةٌ لها من ضيقِ
الضلالةِ والعلمُ دواءُ القلوب العليلةِ ومشحذُ للاذهان الكليلةِ ونورٌ في
الظلمةِ وأنسٌ في الوحشةِ وصاحبٌ في الوحدةِ وسَميرٌ في الخلوةِ ووُصلةٌ
في المجلسِ ومادَّةٌ للعقلِ وتلقيحٌ للفهمِ ونافٍ للعيِّ المزريِّ باهلِ الأحسابِ

المقصر بذوي الالباب انطق الله سبحانه اهلُه بالبيان الذي جعله صفة
لكلامه في تنزيله وايدَه رُسُلُه ايضاحاً للمشكلات وفصلاً بين الشبهات
شرف به الوضع واعز به الدليل وسود به المسود . من تحلى بغيره فهو
معطلٌ ومن تعطل منه فهو مغفلٌ . لا تبليه الأيام ولا تحترمه الدهور يتجدد
على الابتدال ويذكر على الإنفاق لله على من به من عباده الحمد والشكر .
قيل لعمر بن عبدي : ما البلاغة . قال : ما بلغك الجنة وعدل بك عن النار
وبصرك مواقع رشدك وعواقب عملك . قال السائل : ليس هذا أريد . قال :
من لم يحسن ان يسكت لم يحسن ان يستمع ومن لم يحسن الاستماع لم
يحسن القول . قال : ليس هذا أريد . قال : قال النبي اَنَا مَعِشَرُ الْاَنْبِيَاءِ فَيُنَا
تَلَكُّوْا اَي قَاةُ الْكَلَامِ وَكَانُوا يَكْرَهُونَ اَنْ يَزِيْدَ مَنْطِقُ الرَّجُلِ عَلَى عَقْلِهِ .
قال السائل : ليس هذا أريد . قال : كانوا يخافون من فتنة القول ومن سقطات
الكلام ما لا يخافون من فتنة السكوت وسقطات الصمت . قال : ليس
هذا أريد . قال عمرو : يا هذا فكأنك تريد تحبير اللفظ في حسن الإفهام .
قال : نعم . قال : اَنَّكَ اِنْ اَرَدْتَ تَقْرِيرَ حُجَّةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي عُقُولِ
الْمُكَلَّفِينَ وَتَخْفِيفِ الْمُؤَوِّنَةِ عَلَى الْمُسْتَمْعِينَ وَتَزْيِينِ تِلْكَ الْمَعَانِي فِي قُلُوبِ
الْمُرِيدِينَ بِالْاِقَافِ الْحَسَنَةِ فِي الْاَذَانِ الْمَبْتُولَةِ عِنْدَ الْاَذْهَانِ رَغْبَةً فِي سُرْعَةِ
اجَابَتِهِمْ وَنَفْيِ الشَّوَاعِلِ عَنْ قُلُوبِهِمْ بِالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ
كَنتَ قَدْ أُوتِيتَ الْحِكْمَةَ وَفُضِّلَ الْخُطَابُ وَاسْتَوْجِبْتَ مِنَ اللَّهِ جَزِيلَ
الْثَوَابِ

قال ابن عبد ربه : واحكم المواعظ مواعظ الله ثم مواعظ الانبياء
ثم مواعظ الآباء للابناء ثم مواعظ الحكماء والأدباء ثم مقامات العباد
بين ايدي الخلفاء ثم قولهم في الزهد ورجالهم المعروفين به ثم المشهورين
من المنتسبين اليه . والموعظة ثقيلة على السمع مستعرجة على النفس بعيدة

من القبول لا اعتراضها الشهوة ومُضادَّتْها الهوى الذي هو ربيع القلب ومُرادُّ
الروح ومربعُ اللّهُو ومَسْرَحُ الاماني الآ من وعظهُ علمُهُ وارشدهُ قلبُهُ
واحكمته تجربته . قال الشاعر :

لن ترجعَ النفسُ عن عيّا حتى يُرى منها لها واعظُ
(وقالت الحكماء) السعيد من وعظَ بغيرهِ ولا يعنون من وعظَ غيرةُ
ولكن من رأى العبرَ في غيره فأتعظَ بها في نفسه . ولذلك كان يقول
الحسن : اقرءوا هذه النفوس فأنها طُلعةٌ وحادثوها بالذكر فأنها سريعةُ
الدثور واعصوها فأنها ان أطيعت برعت في الشر غايةً . وكان يقول عند
انقضاء مجلسه وختم موعظته : يا لها من موعظةٍ لو صادفت من القلوب حياةً .
وكان ابنُ السَّمَّالِ يقولُ اذا فرغَ من كلامه : ألسنُ تَصِفُ وقلوبُ تعرفُ
واعمالُ تُخالفُ . وقال يونسُ بن عبيد : لو أمرنا بالجرع اصبنا . يُريد ثقلَ
الموعظة على السمع وجنوح النفس الى مخالفتها . ومنهُ قولهم : « احبُ شيءُ
الى الانسان ما مُنعا » . وقولهم : والشئُ يُرغبُ فيه حين يُمتنعُ . والموعظةُ
مانعةٌ لك ممّا تشتهي حاملةٌ لك على ما تكره الا ان تلقاها بسمعٍ قد
فتقته العبرة وقلبٍ قدحت فيه الفكرة ونفسٍ لها من علمها زاجرٌ ومن
عقلها رادعٌ فيفتح لك باب التوبة ويوضح لك سبيل الانابة . قال النبي :
« حَقَّتْ الجَنَّةُ بالمكّاره وحَقَّتْ النارُ بالشهوات » . يُريد ان الطريق الى الجنة
احتمال المكروه في الدنيا والطريق الى النار رُكوبُ الشهوات . وخيرُ الموعظة
ما كانت من قائل مخلص الى سامعٍ مُنصفٍ . وقال بعضهم : الكلمة اذا
خرجت من القلب وقعت في القلب واذا خرجت من اللسان لم تُجاوز
الآذان . وقالوا : ما أحسن التاج . وهو على رأس الملك أحسن . وما أحسن
الدَّرَّ . وهو على نحر الفتاة أحسن . وما أحسن الموعظة . وهي من الفاضل
المتقي احسن . (وقال زياد) أيها الناس لا يمتعكم سوء ما تعلمون ممّا ان

تتفعوا بأحسن ما تسمعون منا . قال الشاعر :
 عمل بقولي وان قدّرتُ في عملي
 ينفعك قولي ولا يضرُّك تقصيري .

البعث الخامس

في غاية الوعظ

(من كتاب العنصر الرطب للحقري)

قال لسان الدين ابن الخطيب في الروضة في محرّكات العزيمة وهي
 اليقظة ما نصّه : قلتُ والمحرّكات المُشترَكَات في باعث اليقظة كثيرة منها
 الوعظ السائق بهيؤدٍ الشارد عن الله تعالى الى مَرَبطِ التوبة ومحرك العزيمة
 يردّد أذانه على نُومِ اهل الكهف وقد ضرب نوم الغفلة على آذانهم حتى
 يحول بينهم وبين آذانهم ويُركبهم ظهر الرياضة حتى تُلحقهم بالمجدوبين
 من اخوانهم . ولما كان حبُّ الدنيا هو المانع عن الشروع في اطلاق العمل
 والقاطع به لا بعده لم يجد إساءة خبل الهوى وجنون الكسل انجع من
 وفي العذل والتأنيب وتقبيح المحبوب سبباً اذا انزعجت نبال نبلي عن حثيئات
 ضلوع الصدق . وقال بعضهم : الكلام اذا خرج من القلب دخل القلب
 أو قد النار من رسالة ليلى واحذر السيل بعدها من دموعي
 ولا تعدل الوعظ البليغ باللسان الفصيح والقلب القريح فاذا رأيت
 الارض قد اهتزت وربّت وهضاب القلوب القاسية قد تقأبت فشمّر للغراس
 والزرّاع عن الذراع واغتم السّراع والاسراع
 اذا هبت رياحك فاغتنمها فان لكل خافقة سكونا

وكقول الآخر :

حَقَّرَ لَهَا مَاءٌ يُرِيهَا بَدَاءَةً وَاَضْمَنَ لَهَا حَوْضًا وَإِنْ لَمْ تُحْفَرِ
وَأَوْبًا بِنَفْسِكَ عَنْ تَسَامُحٍ بَائِعٍ وَاعْتَمَ إِذَا سَأَمْتَكَ شَهْوَةٌ مُشْتَرِي

قالوا الوعظ يضرب وجه النفس عن التَّأْبُطِ في بساط اللذات وينقل
خطواتها عن الخطو في ملعب الخطيئات ويُمَثِّلُ لها الصبر عياناً وَيُبَيِّنُ العواقب
المُحْجَبَةَ بياناً وَيُنْشِئُ سحاب الحزن في اجواف اجزائها وَيُذَكِّرُهَا بِمَا لَهَا
وانتهائها وَيُعَرِّضُ عن مصارع فنائها وخراب بنائها وفراق حبايبها وابنائها
عند نزول هادم اللذات بفنائها فترجع الى الله تعالى بحكم الاضطرار
افكارها وتحشع من خيفة الله تعالى وجلاله ابصارها . والوعظ يكون
بلسانين ويوجد بفئتين لسان حال ولسان مقال . وربما كان لسان الحال ابلغ
وهو يُسَمِّعُ من القبور الموحشة والقصور الخالية والعظام البالية وفيه
حكايات واخبار . ولسان مقال كقوله سبحانه وتعالى : وسكنتم في
مساكن الذين ظلموا انفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا
لكم الامثال . وهو سبيل الله تعالى التي بعث بها النبيين وضمن فصولها
الكتاب المبين والسوط الذي يحمل على الاوبة ويسوق دود المتطهرين الى
غدير التوبة ونحن نجعله هينحة بين يدي الفراسة لتذكية النفوس ان صدق
حكم الفراسة

ابعد السادس

في فوائد الوعظ وجهل كثيرين من الخطباء لهذا الفن

(من كتاب الكلم الثمان للشيخ الحسين المرصفي)

ولما كان الانسان مَوْضِعًا لَلْسَنَةِ وَالنَّسِيَانِ وَمَحَلًّا لِلذُّهُولِ وَالغَفْلَةِ لَمَّا

يعتوره ويكفئه من الاهواء والشهوات التي باتباعها والانقياد معها يدخل الاختلال على النظام الكلي والمصلحة العامة ثم يسري بغاية السرعة الى النظامات الجزئية والمصالح الخاصة فيصبح التقي فقيراً والقادر عاجزاً والشجاع جباناً والذكي غيباً والفطن بليداً ويصير اسم البهائم اولى بهم من اسم الاناسي بل كانت البهائم احسن حالا منهم كما سلف وكانوا موضع قوله : **انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلاً .** تعين ان يصحبه مذكر دائم وواعظ مستمر يهديه الى قصد السبيل وجادة المحجة كلما جارت به الخيالات الفاسدة والوساوس الرديئة . ولتحصيل ذلك ورد الامر في قوله : **« ولتكن منكم امة يدعون الى الخير . »** فقد ابان ان لا صلاح للكافة الا بوجود امة تكون وظيفتها دعاء الناس للخير وصرفهم عن ناحية الشر وامرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر . ونوه بمقدار هذه الامة اذا وجدت ونبه على شرفها وفضل مكانها حيث جعلها مختصة بالفلاح والفوز بحقيقة السعادة اذ قد تكون هي في نفسها صالحة وبها يعم الإصلاح فيصير فلاحها أصلاً لفلاح سواها فاستحقت ان يقال فيها بعبارة التخصيص **« وأولئك هم المفلحون »** وانما يمكن تأدية تلك الوظيفة والقيام بها حق القيام لقوم تقدست نفوسهم وتنقت طباعهم وتهذب اخلاقهم وتنورت عقولهم وصحت افهامهم ورجحت احلامهم وصدقت عزائمهم وعلت هممهم وعرفوا أجناس الخير واحاطوا بانواعه وميذوها من اصناف الشر فرمما اشتبه الحال وتمثل كل في صورة الآخر . ولولا ذلك لم يكن تميز الخير من الشر امراً عسيراً اذ كان الاساس الضرر والنفع ولا تجب احداً يجهلها ولكن رُب ضار في الحال نافع في المال فيكون خيراً ورُب نافع في الحال ضار في المال فيكون شراً ورُبما اجتمعت المصرة والمنفعة واستوتا او غلبت احدهما . ومن هنا ثبت الاحتياج لوجود امة تُقَرَّغُ

انفسها للاشتغال بذلك حتى 'تحكم امرها ثم' تلاحظ الناس في جميع حركاتهم لتدعوهم الى الخير وتأمرهم بما عرفته خيراً وتنهاهم عما انكرته وعرفته شراً تنصحهم بال التزام ما عرفوه وتدلهم على ما جهلوه . فاكثر المنافع والمضار معروف بين لا يختلف بالناس علمه حتى قيل ان الدين امر تقتضيه الطباع وتدفع اليه الفطرة ولكن الانسان لغلبة هواه قد يسيح لنفسه ما يحكم عقله بمنه ويجد في طبعه استقباحه . ألا ترى الى السارق والغاصب كيف يستجيز ان يفعل بغيره ما لا يستجيز ان يفعله به غيره . فتى سرق ماله او اغتصب منه وجد بذلك في قلبه حرارة وفي نفسه ضيقاً وتشوش فكره واختلت حاله وبطل نظام سيره . وهو لا يريد ذلك . بل يريد ان يدوم مشرح الصدر طيب النفس مستقيم الاحوال . فهو يحكم بقبح ذلك وحسن هذا . وان كان لا يُعبر عن ذلك لقصوره عن معرفة الالفاظ بالحل والحُرمة . والى ذلك المعنى الاشارة بقوله الحلال بين والحرام بين وبينها أمور مشتهات وعلى هذه الأمة ان تعرف المتجددات الزمانية لتكون اعمالها مطابقةً للاحوال الحاضرة . فرب امر يكون خيراً في عصر فيمضحي شراً في غيره .

وهل هذه الأمة كائنة او كانت . لا أثبت ذلك ولا أنفيه حتى أفادوك الحديث فيه . ان قلت : هذه الأمة متحقة في خطباء المنابر . قلت لك : أريد بهم هؤلاء الذين تراهم وتسمعهم وهم انما تميزوا عن آخر طبقة من طبقات العامة اتمكنهم من قراءة نوع من انواع الخط . فغاية امر الواحد منهم ان يقرأ ديوان خطب صنفه بعض أسلافه كما تحيل مناسباً للشهور والمواسم فيتحفظ ما تُعطيه تلك النقوش من مواد الالفاظ . او ينسخ صورة خطبة ليخف حملها عليه اذا قام بها خطيباً . يسر دُ الفاظاً حفظها او نظر حروفها لا يعقل معناها ولا يفهم المراد

منها . كما اذا لم يكن الديوان مشكولاً ولم يقرأ الخطبة على ذي دراية . سمعت منه العجيب والمطرب من اللحن الفاحش والتصنيف القبيح . فان منهم من يخاف على نفسه انتقاد السامعين فيقرأ الخطبة مراراً على بعض اهل المعرفة حتى يقف على صحة النطق بها . ومنهم من يقتصر على تصحيح الحديث احتراماً لكلام النبي . ورُبما قرأ على رجل يُقيمه له بصناعة النحو فيضلان جميعاً . اذا لا عمل لصناعة النحو الا بعد فهم المعنى . ومنهم من لا يُبالي بتصحيح آية ولا حديث . ما أظن أنك تستجيز أن تقول : اردتُ هؤلاء . فان قلت : انما اردتُ خطباء الاسلاف قلتُ لك : تجاوز عصر النبي وعصر اصحابه ثم اقرأ خطب الخلفاء ونوابهم في النواحي ثم امض في ذلك طبقة بعد طبقة وعصر خلف عصر حتى تنتهي الى وقتك هذا تجد ان جميع الخطب يدور أمرها على معانٍ واحدة والفاظٍ معينة لا تجاوزها . وهي الترهيد في الدنيا والترغيب في الآخرة وتبشير المطيع وانهار العاصي . يكررون ذلك كل جمعة وكل موسم حتى لم يبق له تأثير والتحقق بالامور المعتادة . انما يسمع الناس أصواتاً ذات كيفيات مختلفة اقامة لذلك الرسم حسبما يصل اليه فهم العامة من ان تلك الصورة هي اقامة الدين . وفي صفة خطباء العصر الثاني بعد عصر النبي واصحابه يقول شاعره :

وذموا لنا الدنيا وهم يرضعونها أفأويق حتى ما يدُر لنا نعل
والثعلُ بفتح أوّله او ضمه وسكون ثانيه زيادة في أطباء الناقة
وغيرها تُشبه حائمة الثدي لا يخرج منها في العادة لبن . ولا تظن اني
أنتقص بذلك خطباء العصور الاولى فانهم كانوا يرون كفاية ذلك لكثرة
اهل المعرفة حين ذاك . وبالجملة فكيفما كان الحال في الخطابة فهي غير
كافية في تحقق الدعاء الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . فلا

تكون الأمة متحققة بخطباء المنابر . وان قلت : أنها العلماء . قلت : هذا قريبٌ ولكن ننظر . أمّا علماء الصدر الاول جزاهم الله عن الدين والأمة خيراً فكان اشتغالهم بجمع الاصول وتنقيتها من الدّخيل الذي بادر بادخاله اهلُ النفاق والزّندقة لاغراض شتى . منها التّشكيك في الدين . ومنها التماس ما عند الملوك ومنها ابتناء منزلة في قلوب العامّة الى غير ذلك ممّا يُحيط به من قرأ التواريخ وتأمّلها . واجتهادهم وبذلُ همهم في تفرّيع الفروع وتقرير احكام الحوادث ما كان منها وما لم يكن يُفرض ويُقدّر حتى اذا وقعت الحادثة وجدت لها حكماً حاضراً وامراً كافياً في انقاذ اعمالهم مانعاً لهم عن راحة ابدانهم فكان الواحد منهم يقول : لا يُنال العلم براحة الجسم . وأمّا من خلفهم فكان إقبالهم على دواوين مشيختهم يُهدّونها ويُعيدون ترتيبها ويوضحون ما يحتاج للتّوضيح منها ويستدرّكون عليهم ما فاتهم تحريجاً على أصولهم التي قرّروها الى غير ذلك من الاعمال نازطاً لهم في سلك سلفهم . فكان حكمهم واحداً لا يفرغ لهم وقت يستعملونه في تعهّد الناس ودعائهم الى الخير كما هو وظيفة تلك الأمة

ثمّ جاء من بعد هؤلاء خلفٌ اتخذوا الحدلِ شرعةً والمنازعة سبيلاً . وخرج بهم ذلك الى سبابٍ ومشامةٍ واحتقار قومٍ وقوماً ورجع بهم الى القدح في السّلفِ وصار الاختلاف بين اهل المذاهب منشئاً لعداوةٍ ان لم تكن فوق العداوة بين اهل الاديان فليست دونها . فكثيراً ما كانت سبباً لتجريد السيوف يُقاتل بعضهم بعضاً حتى دخل بينهم الحكماء لاصلاحهم وكانوا هم الأولى بذلك . وهو حقّهم الذي ما كان ينبغي ان يكتنوا منه غيرهم وصاروا احزاباً ينحاز كلُّ حزبٍ الى ملكٍ من ملوك النواحي وصارت المدن بمنزلة المعاقل والحصون حتى دخل اهلها تحت نظر السياسة وقهرها وبذلت سيوف المنابر بقطع خسرٍ في صورتها يتكئ عليها الخطباء حال

صعودهم وهبوطهم . وآل أمرُ العلماء الى كونهم طائفةً من الطوائف
 الربوبية المسوسة تلحظُ حركاتهم أرصادُ الحكومة وتأخذهم عيونها منعاً
 لتعدي بعضهم على بعضٍ وحسباً لمادة الثمر بينهم . ولعبت بهم أهواء
 الملوك الجائرة الجهلة من التتر والدَّيلم وغيرهم . ونشأ من ذلك مفسدات
 عظيمة منها تمكَّن كثير من الجهلة الذين امضوا صدور أعمارهم في اللهو
 واللعب دون فكرة في تحصيل سببٍ من أسباب العيشة حتى دهمهم
 وقت الاحتياج لذلك من الانتساب الى العلم واهله فصنّفوا كتباً ملاوها
 أحاديث كاذبة وحكايات غير معقولة وروجوها على العامة واكلوا بها
 الحبز وخطوا ما ليس من الدين به . فاي مفسدة اكبر من ذلك وليس له
 سببٌ إلا افتراق العلماء واهمالهم امر الرعاية . ولم يزل الاختلاف الذي هو
 منشأ تلك العداوة مستمرّاً يُخفيه الضعف وتظهره القوة كما ترى . فهل
 يسوغُ لك بعد معرفة هذا ان تقول «انها العلماء» . وان قلت : انها الوعاظ .
 قلت : هذا اقربُ فإن الوعاظة كانت حرفة شائعة وصناعة فاشية كان اهلها
 يتنافسونها وكثيرٌ منهم اخذ عليها الرواتب من بيوت الاموال واكثرهم
 كان يُلْمُ بها القطع من العامة الذين يحضرون مجالسهم . فكان الواعظ
 اذا فرغ من كلامه الذي اعدّه لذلك المجلس بسط منديله وطرح فيه كل
 ما سمحت به نفسه

وصُنفت لاجل الوعاظة كتبٌ لُقِّبوا بالمجالس تشتمل على تفسير آيات
 من آيات التَّغْيِب والتَّرهيب وبعض أحاديث صحيحة وبعض أشعار
 وحكايات من ذلك الوادي . وغوذج ذلك ما تراه في المسجد الحسيني بعد
 العصر في رمضان . وبالجملة فحصول تلك الكتب هو محصول خطب المنابر .
 وان كان بعض اهل تلك الصناعة وهم قليل كانوا من الفطنة والذكاء
 وبراعة المنطق وبلاغة العبارة بمكان رفيع . فان اكثرهم القصاص الجهلة

الذين غايةُ امرِ الواحد منهم ان يُلقَى أحاديث يضعها او يضعها غيره
يُفرحُ بها نفوسُ العامة بما يذكر من كثرة الثواب مع قلة العمل وما يُهَوِّن
من امر المعصية حتى يكون ذلك بمنزلة التحريض على ارتكاب الشهوات
والاسترسال مع الاهواء وطرح المبالاة اعتماداً على ما ركزوه في نفوسهم
وشغلوا به عقولهم من كثرة اسباب المغفرة وسعة الرحمة وعظم العفو الى
غير ذلك . لا يتكلمون في سواه حتى صار سبباً قوياً في خمود الطبائع
واستحكام الغفلة والانصراف عن تذكر معنى الاجتماع الانساني وتعقل
ضرورة التعاون والتفكير في احكام اسباب التعارف والتواصل ومحاربة
الناس بعضهم بعضاً فيما يوجب عزَّ الأمة وسعادتها وسرور آحادها
وأبتهاجهم بالتناصف وإفضال الاقوياء على الضعفاء من ثمار قواهم . فلا
يتلاقون الا وصدورهم منشرفة وقلوبهم فرحة وشغورهم باسمه
ووجوههم منبسطة . قد أمن بعضهم غوائل بعض وتحققوا السلامة من
مقاصد السوء والتأكر باستلاب الاموال وقهر النفوس وتسخير الاقوياء
الضعفاء فيما يختصون به من اللذات ويحافظون عليه بجدران الصخور وأبواب
الحديد حتى كان ذلك مولداً في الناس كثيراً من خسيس الطبائع التي تميل
باصحابها نحو الاكتساب بجهة السرقة والسؤال بالضراعة والتأامي على
أعتاب المكثرين . واذت لذلك عارف واليه ناظر لا تجهل تلك الطوائف
الكاسية بهذه الوجوه الرديئة . وأسوأها حالاً وأخسها عملاً وأبغضها
متردداً هؤلاء الذين اطفأوا أنوار عقولهم الخلقية وأخذوا لهب قواهم
الطبيعية وعطّلوا جوارح أبدانهم بما يملأون به رؤوسهم من أشربة خرافات
تخرج بهم من نوع الحيوان لا يجوز ان اقول من نوع الانسان يؤول امرهم
الى الاحتياج وطلب المعاش بأبدانهم وأبدان انتقضت عنهم وشغلوا بها
كثيراً من الفراغ اي ابدانهم وأبدان نسلهم الى ان يطرحوا نفوسهم بين

أيدي اهل المكاسب بطرق الاعمال المتعبة والمحاولات الشاقة . يذكرونهم
 ثواب الصدقات ويلحفون في السؤال حتى تملّ ذلك نفوسهم ويضعف يقينهم
 وتقسو قلوبهم ويلتمسوا وجوهاً للطعن على تلك الطائفة لا يفرقون بين
 اهل الزّاهة منهم وغيرهم . فيكون القدح عاماً والاحتقار شاملاً . وجهة
 الاعتبار فيه انّ من نصّب نفسه لوظيفة الهدى ودُعَاء الناس الى الخير يجب
 ان يكون ابعدهم من التّصنّع وأحرصهم على الكمال . فانّ ادنى هفوة
 منه تُسقط اعتباره وتسهّل التّماون به فلا يكون لكلامه تأثيرٌ في القلوب
 ويصير مجلسه مَسَلَاةً يُتلهّى بحضوره فكثيراً ما كانت تلك المجالس
 مواعيد لاهل الخلاعات والمجون

البعث السابع

في الخطب عند العرب

(نقلًا عن الحافظ والشرّيتي واقبروالي)

انّا لا نعرف الخطب الاّ للعرب والفرس . فاما الهند فائما لهم معاني
 مدوّنة وكتبٌ مغلّدة لا تُضاف الى رجلٍ معروفٍ ولا الى عالمٍ موصوفٍ .
 وانما هي كتبٌ متوارثةٌ وآدابٌ على وجه الدهر سائرةٌ مذكورةٌ .
 ولليونانيين فلسفةٌ وصناعةٌ منطقٌ وكان صاحبُ المنطق نفسه عبيّ اللسان
 غير موصوفٍ بالبيان مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وبخصائصه .
 وهم يُزعمون انّ جالينوس كان أنطق الناس ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا
 الجنس من البلاغة . وفي الفرس خطباء . الاّ ان كلام الفرس وكلّ معنى لهم
 فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي وعن مشاورة ومعاونة وعن

طول التفكير ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الاول وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم . وكل شيء للعرب فانما هو بديهية وارتجال وكأنه الهام وليس هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكر ولا استعانة وانما هو ان يصرف احدهم وهمه الى الكلام والى زجريوم الخصام او حين يفتح على رأس بئر او يجدو بغيره او عند المقارعة او المناقلة او عند صراع او حرب . فما هو الا ان يصرف وهمه الى جملة المذهب والى العمود الذي اليه يقصد فتأتيه المعاني أرسالا وتنهل عليه الالفاظ امتثالا . ثم لا يقيده على نفسه ولا يدرسه احد من ولده . وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلمون . وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر وهم عليه أقدر وله أقهر وكل واحد في نفسه انطق ومكانه من البيان أرفع وخطاهم للكلام أجود والكلام عليهم أسهل وهو عليهم أيسر من ان يقتنروا الى تحفظ ويحتاجوا الى تدارس . وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من قبله فما يحفظون الا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب وان هذا الذي في ايدينا جزء منه (اه)

وممن اشتهر في الخطابة ايضاً قس بن ساعدة الإيادي أسقف نجران خطيب العرب وشاعرها وحليتها وحكيمةا وحكمها في عصره يُقال انه أول من علا على شرف وخطب عليه . وأول من قال في كلامه : أما بعد . قيل : «بعد» لفظة عربية وفصل الخطاب . والذي أوتي قس هو فصل الخصومة وهذا يؤيد ما قيل عنه انه أول من قال : البينة على المدعي واليمين على من انكر . وأول من أتكا عند خطبته على سيفه او عصا وأول من كتب : من فلان الى فلان . ادركه رسول المسلمين ورآه بعكاظ فكان يؤثر عنه كلاماً يسمعه منه . وكان مؤمناً بالله والبعث

بليغ النطق وفيه يقول الاعشى :

وافصح من قسٍ واجرى من الذي

بذي العين (١) من خفَّانٍ أصبح خادرا

وكان قسٌ يَفْدُ على قيصر زائراً فيكرمه ويعظمه فقال له قيصرُ :
 ما افضلُ العلم . قال : معرفةُ الرجل بنفسه . قال : فما افضلُ الادب .
 قال : استبقاء الرجل ماء وجهه . قال : فما افضلُ المروءة . قال : قلةُ رغبةٍ
 المرء في إخلاف وعده . قال : فما افضلُ المال . قال : ما قُضي به الحق
 وقيل انَّ الجارود بن عبد الله لما وفد في وفد عبد القيس على رسول
 المسلمين وكان سيِّداً في قومه معظماً في عشيرته فاسلم سألهُ الرسولُ :
 يا جارود هل في جماعة عبد القيس من يعرف لنا قساً . قال : كلُّنا نعرفه .
 وانا كنت من بينهم أقفوا اثره وأطلع خبره . كان قسٌ سَبَطاً من اسباط
 العرب . صحيح النسب فصيحاً ذا شبيبةٍ حسنةٍ يتفقَّر القفار . ولا تكنهُ
 دارٌ . ولا يقرُّه قرارٌ . يتحسَّى في تقفره بعض الطعام . ويأنسُ بالوحوش
 والهوام . يلبس المسوح ويتبع السَّاح على منهاج المسيح . لا يغيِّر الرهبانيةَ
 مُقرّاً بالوحدانية . تُضرب بحكمته الامثال . وتُكسَفُ به الاهوال .
 وتتبعهُ الأبدال . ادرك رأس الحواريين سمعان فهو أوَّل من تألَّه من
 العرب . وأعبدُ من تعبد في الحَقَب . وابقنَ بالبعث والحساب . وحذر
 سوء المُقلب والمآب . ووعظ بذكر الموت . وامر بالعمل قبل الفوت
 الحسن الالفاظ . الحاطب بسوق عكاظ . العارف بشرقٍ وغرب . ويابس
 ورطب . واجاج وعذب . كاني انظر اليه . والعرب بين يديه يقيم
 بالرب الذي هو له . ليلفنَّ الكتابُ اجله . وليوفينَّ كل عامل عمله . ثمَّ
 أنشأ يقول :

هاج للقلب من هواه اذكارُ وليالٍ خلاهنَّ نهارُ
 وجبالُ شوامخٍ واسياتُ وبحارُ مياهنَّ غزارُ
 ونجومُ يحثُّها قمرُ الليل (١) م وشمسُ في كلِّ يومٍ تُدارُ
 ضوؤها يطمسُ العيون وإر عادٌ شديدٌ في الخافقين مشارُ (٢)
 وغلامٌ واشمطٌ ورضيعٌ كلُّهم في التراب يوماً يُزارُ
 وقصورٌ مشيدةٌ حوتِ الحيرَ م واخرى حوتِ (٣) فمن قفارُ
 وكثيرٌ ممّا تُقصرُ عنه حدسةُ الناظر الذي لا يحارُ
 والذي قد ذكرتُ دلَّ على الله م نفوساً لها هدى واعتبارُ
 فقال رسول المسلمين : يرحم الله قساً آتني لأرجو أن يبعث يوم القيامة
 أمةً وحدهُ

ومن خطب قسٍ المأثورة ما رواه ابو بكر الصديق قال : لستُ
 انساهُ بسوقٍ عكاظاً (وهو سوقٌ بين بطن النخلة والطائف كان لثقيف
 وقيس) على جملة له اورد . وهو يتكلم بكلام مؤثّر . فقال حين
 خطب فأظن . ورغب ورهب . وحذر وأنذر . وقال في خطبته :
 ايها الناس اسمعوا وعوا . واذا وعيتم فانتفعوا . انه من عاش مات . ومن
 مات فات . وكلُّ ما هو آتٍ آتٍ . مطرٌ ونباتٌ . وارزاقٌ واقواتٌ .
 وآباءٌ وأمّهاتٌ . واحياءٌ وامواتٌ . وجمعٌ وشتاتٌ . وآياتٌ بعد آياتٍ .
 ليلٌ موضوعٌ . وسقفٌ مرفوعٌ . ونجومٌ تغورُ . واراضٍ تمورُ . وبحورٌ
 تموجُ . وتجارةٌ تروجُ . وضوءٌ وظلامٌ . وبرٌ وآثامٌ . ومطعمٌ ومشربٌ .
 وملبسٌ وركبٌ . ألا انّ ابلغ العظاات . السّير في الفلوات . والنظر الى
 محلّ الاموات . انّ في السماء لجبراً . وانّ في الارض لعيراً . ليلٌ داجٍ .

(١) ويروى : ونجوم تلوح في ظلم الليل (٢) ويروى : مطار

(٣) ويروى : خلّت

وسماه ذات ابراج . وارض ذات رتاج . وبجارت ذات امواج . مالي ارى
 الناس يذهبون فلا يرجعون . أرضوا بالمقام فاقاموا . ام تركوا هناك
 فناموا . اقسَمَ قسُّ بالله قسماً حقاً لا آتماً فيه ولا حائثاً انَّ لله ديناً هو احبُّ
 اليه من دينكم الذي اتم عليه . ثمَّ قال : تبَّاً لارباب الغفلة من الامم
 الحالية . والقرون الماضية . يامعشر اباد . اين الآباء والاجداد . واين
 المريض والعواد . واين الفراعنة الشداد . اين من بنى وشيّد . وزخرف
 ونجّد . وغرّه المال والولد . اين من بغى وطغى . وجمع فأوعى . وقال :
 انا ربُّكم الاعلى . لم يكونوا اكثر منكم أموالاً . واطول منكم
 آجالاً . طحنهم الثرى بكلكاه . ومزقهم بتطاوله . فتلك عظامهم بالية
 وبيوتهم خاوية . عمّرتها الذناب العاوية . كلّاً بل هو المعبود ثمَّ انشأ
 يقول :

في الذاهبين الاولين م من القرون لنا بصائر
 لما رأيت مواردًا للموت ليس لها مصادر
 ورأيت قومي نحوها تمضي الاصاغر والاكابر
 لا يرجع الماضي ولا يبقى من الباقي غابر (١)
 ايقنت أني لا محالة حيث صار القوم صائر

ومن اشتهر عند العرب سحبان بن زُفر بن اياس الوائلي وائل باهلة
 خطيبٌ مفصّح يُضرب به المثل في البيان . ادرك الاسلام واسلم ومات
 سنة اربع وخمسين . وحكى الاصمعيُّ قال : كان اذا خطب يسيلُ
 عرقاً ولا يُعيدُ كلمة ولا يتوفّق ولا يعقد حتى يفرغ . وقدم على معاوية
 وفدٌ من خراسان فيهم سعيد بن عثمان فطلب سحبان فلم يوجد في منزله
 فاقْتَضَب من ناحية اقتضاباً وأدخل عليه فقال : تكلم . فقال : انظروا

الى عصا تقوم من أودي . قالوا : وما تصنع بها وافت بحضرة امير المؤمنين .
قال : ما كان يصنع بها موسى وهو يخاطب ربه وعصاه في يده . فضحك
معاوية وقال : هاتوا عصاً . فجاءوا بها اليه فركبها برجله ولم يرّضها وقال :
هاتوا عصاي فأتوا بها فاخذها . ثم قام وتكلّم منذ صلاة الظهر الى ان
قامت صلاة العصر ما تنجّح ولا سئل ولا توقّف ولا ابتدأ في معنى فخرج
منه وقد بقي عليه منه شيء . فما زالت تلك حاله حتى اشار معاوية بيده
فاشار اليه سحبان ان لا تقطع عليّ كلامي . فقال معاوية : الصلاة . قال :
هي امامك ونحن في صلاةٍ وتحميد ووعيد ووعيد . فقال معاوية : انت
اخطب العرب . فقال سحبان : والعجم والجنّ والانس . ومما روي عنه
في بعض خطبه البليغة قوله : انّ الدنيا دار بلاغٍ والاخرة دار قرارٍ . ايها
الناس فخذوا من دار ممرّكم لدار ممرّكم ولا تهتكوا استاركم . عند
من لا تحفى عليه اسراركم . وأخرجوا من الدنيا قلوبكم . قبل ان
تخرج منها ابدانكم . ففيها حييتم ولغيرها خلقتم . انّ الرجل اذا هلك .
قال الناس : ما ترك ؟ . وقالت الملائكة : ما قدّم لله ؟ . قدّموا بعضاً يكون
لكم ولا تحفّوا كلّاً يكون عليكم . ومن شعره يمدح طليحة الطلائحات
وهو طليحة بن عبد الله الخزاعي :

يا طليح اكرم من بها حسباً واعطاهم لتالذ
منك العطاء فاعطني وعليّ مدحك في المشاهد

فيقال انّ طليحة قال له : احتكم . قال : فرسك الورد وقصرك
بكذا . فقال طليحة : أف لك لو سأتني على قدرتي اعطيتك كلّ فرس لي
وكلّ قصر ولكن ابيت الا بأهليّتك

وذكر جعفر بن يحيى في مجلس ثمانية بن اشرس فقال : ما رأيت احداً من
خلق الله كان ابسط لساناً ولا ألحن بحجّته ولا اقدر على كلام بنظم حسن

والفاظ عذبة ومنطق فصيح من جعفر بن يحيى . كان لا يتوقّف ولا يتجسّس ولا يَصِلُ كلامه بحشو من الكلام ولا يعيدُ لفظاً ولا معنى ولا يخرج من فنّه الى غيره حتى يبلغ آخر ما فيه . وكان لا يرى شيئاً الاّ حكاؤه ولا يحكي شيئاً الاّ كان اكثر منه ولا يرّ بذهنه شيء الاّ حفظه . وكان اذا شاء أضحك الشكلى وأذهل الزاهد وخشّن قلب العابد . قلت : فكيف كانت معرفته . قال : كان من أعلم الناس بالخبر الباهر والشعر النادر والمثل السائر والفصاحة انتامة واللسان البسيط . قال سهل بن هارون وذو كويحي ابن خالد وابنه جعفرًا فقال : لو كان الكلام متصورًا دُرّاً ويُلفيه المنطق جوهرًا لكان كلامهما والمنطقى من الفاظهما . ولقد غبرتُ معهما وادركت طبقة المتكلمين في أيامهما وهم يرون البلاغة لم تُستكمل الاّ فيهما . ولم تكن مقصورةً الاّ عليهما ولا انقادت الاّ لهما وانهما للباب الكرم عتقَ منظر وجوده مخبر وسهولة لفظه وجزالة منطق ونزاهة نفس وكمال خصالٍ حتى لو فاخرت الدنيا بقليل أيامهما والمأثور من خصائصهما جميع أيام من سواهما من لدن آدم الى ان ينفخ في الصور ويُبعث اهل القبور حاشا انبياء الله الكرام وسلفَ عباد الصالحين لما باهت الاّ بهما ولا عوّلت في الفخر الاّ عليهما . ولقد كانا مع تهذيب اخلاقهما وموسول مذاقهما وسننا إشراقهما وكمال خصال الخير فيهما في محاسن المأمون كالنقطة في البحر والخردلة في القفر



الْقِسْمُ الثَّانِي

في علم الشعر

الفصل الأول

في تعريف الشعر وأنواعه وفوائده

البعض الأول

في تحديد الشعر

(عن ابن خلدون)

اعلم أنَّ لسان العرب وكلامهم على فَنَيْنِ: فنَّ الشعر المنظوم وهو الكلام الموزون المقمَّى ومعناه الذي تكون أوزانه كلُّها على رويٍّ واحدٍ وهو القافية. وفنُّ النثر وهو الكلام غير الموزون. وكلُّ واحدٍ من الفَنَيْنِ يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام. فأما الشعر فنُّه المدح والهجاء والرتاء. وأما النثر فنُّه الكلام الذي يؤتى به قِطْعاً ويُلتزم في كلِّ كلمتين منه قافيةٌ واحدةٌ ويُسمَّى سَجْعاً. ومنه المُرسل وهو الذي يُطلق فيه الكلام إطلاقاً ولا يُقَطَّعُ أجزاء بل يُرسلُ إرسالاً من غير تقييد بقافية

ولا غيرها . ويُستعمل في الخطب والدعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم .
وأما القرآن فهو وإن كان من المنشور إلا أنه خارجٌ عن الوصفين وليس
يُسَمَّى مُرسلاً مُطلقاً ولا مُسجَّعاً بل تفصيل آياتٍ ينتهي الى مقاطع
يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها . ثم يُعاد الكلام في الآية الأخرى
بعدها ويُثنَّى من غير التزام حرفٍ يكون سجعاً أو قافيةً . وهو معنى قول
القرآن : اللهُ نَزَلَ احسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعُرُ منه جلود
الذين يخشون ربهم . وقال : قد فصلنا الآيات . ويُسمَّى آخرُ الآيات منه
فواصل اذ ليست اسجاعاً ولا التزام فيها ما يُلتزم في السَّجْع ولا هي ايضاً
قوافٍ . وأطلق اسم الثاني على آيات القرآن كلها على العموم لما ذكرناه
واختصَّت بأتم القرآن للغلبة فيها كالنجم للثريا ولهذا سُميت السبع المثاني .
وانظر هذا مع ما قاله المُفسِّرون في تعليل تسميتها بالمثاني يشهد لك الحقُّ
برُجحان ما قلناه

واعلم ان لكل واحدٍ من هذه الفنون أساليب تختصُّ به عند اهلِهِ
ولا تصلحُ للفن الآخر ولا تُستعمل فيه . مثل النسيب المختصُّ بالشعر .
والحمد والدعاء المختصُّ بالخطب . والدُّعاء المختصُّ بالمخاطبات وامثال
ذلك . وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموارينه في المنشور من كثرة
الأسجاع والتزام انتقائية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض وصار هذا
المنشور اذا تأملته من باب الشعر وفنه ولم يفترقاً إلا في الوزن . واستمرَّ
المتأخرون من الكتاب على هذه الطريقة واستعملوها في المخاطبات
السلطانية وقصروا الاستعمال في المنشور كله على هذا الفن الذي ارتضوه
وخلطوا الاساليب فيه وهجروا المرسل وتناسوه وخصوصاً اهل المشرق .
وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العهد عند الكتاب العُقل جاريةً على
هذا الاسلوب الذي اشرنا اليه . وهو غير صوابٍ من جهة البلاغة لما يلاحظ

في تطبيق الكلام على مقتضى الحال من احوال المخاطب والمخاطب .
وهذا الفن المنشور المقتضى ادخل المتأخرون فيه اساليب الشعر فوجب ان
تَنَزَّهَ المخاطبات السلطانية عنه اذ اساليب الشعر تُنافيها اللؤذعيَّة وخلطُ
الجِدِّ بالهزل والإطناب في الاوصاف وضرب الامثال وكثرة التشبيهات
والاستعارات حيث لا تدعو ضرورة الى ذلك في الخطاب . والمحمود في
المخاطبات السلطانية الترسُّل وهو إطلاق الكلام وإرساله من غير تجميع
الألفي الاقل النادر وحيث تُرسله الملكة ارسالاً من غير تكلُّف له ثم
اعطاء الكلام حقَّه في مطابقتها لمقتضى الحال . فان المقامات مختلفةٌ وكل
مقام أسلوبٌ يخصُّه من اطنابٍ او ايجازٍ او حذفٍ او اثباتٍ او تصريحٍ
او اشارةٍ او كنايةٍ او استعارةٍ . وأما إجراء المخاطبات السلطانية على هذا
النحو الذي هو على اساليب الشعر فذمومٌ وما حمل عليه اهل العصر الا
استيلاء العُجْمَةِ على السنتهم وقصورهم لذلك عن اعطاء الكلام حقَّه في
مطابقته لمقتضى الحال فجزوا عن الكلام المرسل لبعده أمدّه في البلاغة
وانفساح خطوته وولعوا بهذا المسجّع يُلققون به ما نقصهم من تطبيق
الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه ويجبرونه بذلك القدر من الترين
بالاسجاع والالقاب البديعة ويغفلون عما سوى ذلك . واكثرُ من اخذ بهذا
الفن وبالع فيه في سائر انحاء كلامهم كتابُ المشرق وشعراؤه لهذا العهد
حتى انهم ليخطئون بالاعراب في الكلمات والتصريف اذا دخلت لهم في
تجنيس او مطابقة لا يجتمعان معها فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس
ويدعون الاعراب ويُفسدون بنية الكلمة عساها تُصادف التجنيس .
فتأمل ذلك بما قدَّمناه لك تقف على صحَّة ما ذكرناه . والله الموفق الى
الصواب بمنه وكرمه والله تعالى اعلم

البحث الثاني

في صناعة الشعر وانواع الاشعار

(عن تلخيص كتاب ارسطاطاليس في الشعر تأليف ابى الوليد بن رشد)

الغرضُ في هذا القول تلخيص ما في كتاب ارسطاطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الامم او للاكثر اذ كثيرٌ ممَّا فيه هي قوانين خاصةٌ بشعارهم وعاداتهم فيها . واما ان تكون نسباً موجودة في كلام العرب او موجودة في غيره من الالسنه . (قال) انَّ قصدنا الآن التكلُّم في صناعة الشعر وفي انواع الاشعار . وقد يجب على من يُريد ان تكون القوانين التي يُعطى فيها تجري مجرى الجودة أن يقول أو لا ما فعل كل واحد من الانواع الشعرية ومأذا تتقوم الاقاويل الشعرية ومن كم شيء تتقوم وأما هي اجزاؤها التي تتقوم بها وكما اصناف الاغراض التي تقصد بالاقاويل الشعرية . وأن يجعل كلامه من الاوائل التي لنا بالطبع في هذا المعنى . (قال) فكل شعر وكل قول شعري فهو إما هجاء وإما مديح وذلك بينٌ باستقراء الاشعار وبخاصة اشعارهم التي كانت في الامور الارادية اعني الحسنة والقبیحة . وكذلك الحال في الصنائع المحاكية لصناعة الشعر التي هي الضرب بالعيدان والزمر والرقص اعني انها معدةٌ بالطبع لهذين الغرضين . والاقاويل الشعرية هي الاقاويل المختلة . واصناف التخيل والتشبيه ثلاثة اثنان بـسـيـطـان وثالثٌ مركَّبٌ منهما . اما الاثنان البسيطان فاحدهما تشبيه شيء بشيء وتمثله به وذلك يكون في لسان لسانٍ بالفاظٍ خاصةٍ عندهم مثل « كان » و « اخل » وما اشبه ذلك في لسان العرب وهي التي

تسمى عندهم حروف التشبيه . وأما اخذُ الشبيه بعينه بدلَ الشبيه وهو الذي يُسمى الإبدال في هذه الصناعة وذلك مثل قول الشاعر :

هو البحرُ من أيّ المواضع جئتُه

وينبغي ان يعلم انّ في هذا القسم تدخل الانواع التي يُسميها اهل زماننا استعارةً وكنايةً مثل قول الشاعر :

وُعريَ افراسُ الصبا ورواحلهُ

الأ انّ الكنايات اكثر ذاك هي إبدالاتٌ من لواحق الشيء . والاستعارة هي إبدالٌ من مناسبه اعني اذا كان شيءٌ نسبتُهُ الى الثاني نسبةً الثالث الى الرابع فإبدال اسم الثالث الى الاول وبالعكس . وقد تقدّم في كتاب الخطابة من كم شيء تكون الإبدالات . وأما القسم الثاني فهو ان يُبدل التشبيه مثل ان تقول : « الشمس كأنها فلان » او « الشمس هي فلان » لا « فلان كالشمس » ولا « هو الشمس »

والصنف الثالث من الاقاويل الشعرية هو المركّب من هذين . (قال) وكما انّ الناس بالطبع قد يُخيّلون ويُحاكون بعضهم بعضاً بالافعال مثل محاكاة بعضهم بعضاً بالالوان والاشكال والاصوات وذلك أمّا بصناعةٍ وملَكَةٍ توجد للمحاكين وأمّا من قبل عادة تقدّمت لهم في ذلك . كذلك توجد لهم المحاكاة بالاقاويل بالطبع والتخييل . والمحاكاة في الاقاويل الشعرية تكون من قبل ثلاثة اشياء : من قبل النغم المُتَقَفّة ومن قبل الوزن ومن قبل التشبيه نفسه . وهذه قد يوجد كلّ واحدٍ منها مفرداً عن صاحبه مثل وجود النغم في المزامير والوزن في الرقص والمحاكاة في اللفظ . اعني الاقاويل المخيلة الغير موزونة . وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها مثل ما يوجد عندنا في النوع الذي يسمى الموسّحات والازجال وهي الاشعار التي استنبطها في هذا اللسان اهل هذه الجزيرة اذ كانت الاشعار الطبيعية هي ما جمعت

الامرين جميعاً . والامور الطبيعية انما توجد للامم الطبيعيين فان اشعار العرب ليس فيها لحن . وانما هي اما الوزن فقط واما الوزن والمحاكاة معاً فيها . واذا كان هذا هكذا فالصناعة المخيلة او التي تفعل فعل التخيل ثلاثة : صناعة اللحن وصناعة الوزن وصناعة عمل الاقاويل المحاكية وهذه الصناعة المنطقية التي ننظر فيها في هذا الكتاب

(قال) وكثيراً ما يوجد من الاقاويل التي تُسمى اشعاراً ما ليس فيها من معنى الشعرية الا الوزن فقط كاقاويل سُقراط الموزونة واقاويل انبادقليس في الطبيعيات بخلاف الامر في اشعار أوميروش فانه يوجد فيها الامران جميعاً . (قال) ولذلك ليس ينبغي ان يُسمى شعراً بالحققة الا ما جمع هذين . واما تلك فهي ان تُسمى اقاويل أخرى منها ان تُسمى شعراً وكذلك الفاعل اقاويل موزونة بالطبيعيات هو أخرى ان يُسمى متكلاً من ان يُسمى شاعراً . وكذلك الاقاويل المخيلة التي تكون من اوزان مختلطة ليست اشعاراً . وحكي أن كانت توجد عندهم اعني من اوزان مختلطة وهذا غير موجود عندنا . فقد تبين من هذا القول كم هي اصناف المحاكاة ومن اي الصنائع تلتئم المحاكاة بالقول حتى تكون تامة الفعل

ابحث الثالث

في غاية صناعة الشعر

(من الكتاب نفسه)

(قال) ولما كان المحاكون والمُشبهون انما يقصدون بذلك ان يحثوا على عمل بعض الافعال الارادية وان يكفوا عن عمل بعضها فقد يجب

ضرورة ان تكون الامور التي تُقصد محاكاتها اما فضائل واما رذائل .
 وذلك ان كل فعل وكل خلق انما هو تابع لاجد هذين اعني الفضيحة
 والرذيلة فقد يجب ضرورة ان تكون الفضائل انما تُحاكى بالفضائل
 والفاضلين وان تكون الرذائل تُحاكى بالرذائل والأرذالين . واذا كان كل
 تشبيه وحكاية انما تكون بالحسن والتقييح فظاهر ان كل تشبيه
 وحكاية انما يُقصد بها التحسين والتقييح وقد يجب مع هذا ضرورة ان
 يكون المحاكون للفضائل اعني المائلين بالطبع الى محاكاتها افاضل .
 والمحاكون للرذائل أنقص طبعاً من هؤلاء . واقرب الى الرذيلة وعن هذين
 الصنفين من الناس وجد المديح والهجو اعني مدح الفضائل وهجو الرذائل .
 ولهذا كان بعض الشعراء يُجيد المدح ولا يُجيد الهجو وبعضهم بالعكس
 اعني يُجيد الهجو ولا يُجيد المدح فاذا بالواجب ما كان يوجد لكل تشبيه
 وحكاية هذان الفصلان اعني التحسين والتقييح وهذان الفصلان انما
 يوجدان للتشبيه والمحاكاة التي تكون بالقول لا المحاكاة التي تكون بالوزن
 ولا التي تكون بالآجن . وقد يوجد للتشبيه بالقول فصل ثالث وهو التشبيه
 الذي يُقصد مطابقة المشبه به من غير ان يُقصد في ذلك تحسين او تقبيح
 لكن نفس المطابقة وهذا النوع من التشبيه هو كالمادة المعدة لأن تستحيل
 الى الطرفين اعني انها تستحيل تارة الى التحسين بزيادة عليها وتارة الى
 التقبيح بزيادة ايضاً عليها . (قال) وهذه كانت طريقة اوميروش اعني انه
 كان يأتي في تشبيهاته بالمطابقة والزيادة المحسنة والمقبحة . ومن الشعراء
 من إجادته انما هي بالمطابقة فقط . ومنهم من إجادته في التحسين والتقييح .
 ومنهم من جمع الامرين مثل اوميروش وتمثل في كل صنف من هؤلاء .
 باصناف من الشعراء كانوا مشهورين في مدتهم وسياستهم باستعمال صنف
 صنف من اصناف هذه التشبيهات الثلاثة

وانت فليس يعسر عليك وجود مثالات ذلك في اشعار العرب وان كانت اكثر اشعار العرب انما هي كما يقول ابو نصر (الفارابي) في النّهم والكريب وذلك انّ النوع الذي يسوّونه النسيب انما هو حثّ على الفسوق ولذلك ينبغي ان يتجنّب الولدان ويودّبون من اشعارهم بما يُحثّ فيه على الشجاعة والكرم فانه ليس تحثّ العرب في اشعارها عن الفضائل على سوى هاتين الفضيلتين وان كانت ليس تتكلّم فيهما على طريق الحث عليهما وانما تتكلّم فيهما على طريق الفخر . واما الصنف من الاشعار الذي المقصود به المطابقة فقط فهو موجود كثير في اشعارهم ولذلك يصفون الجمادات كثيراً والحيوانات والنبات . واما اليونانيون فلم يكونوا يقولون اكثر ذلك شعراً إلا وهو موجه نحو الفضيلة او الكفّ عن الرذيلة او ما يفيد ادباً من الآداب او معرفة من المعارف . فقد تبين من هذا القول انّ اصناف التشبيهات ثلاثة اصول وانّ فصولها ثلاثة وتبين ما هي هذه الفصول الثلاثة والاصناف الثلاثة . ويُشبه اذا استقرت الاشعار ان يقع اليقين بانه ليس ههنا صنف رابع من اصناف التشبيهات ولا فصل رابع من فصول تلك الاصناف

ابعد الرابع

في العلل المولدة للشعر

(من الكتاب نفسه)

(قال) ويُشبه ان تكون العلل المولدة للشعر بالطبع في الناس علّتين .
أما العلّة الاولى فوجود التشبيه والمحاكاة للانسان بالطبع من اول ما ينشأ

اعني ان هذا الفعل يوجد للناس وهم اطفال وهذا شي . يختص به الانسان من دون سائر الحيوانات . والعلة في ذلك ان الانسان من بين سائر الحيوان هو الذي يلدت بالتشبيه الاشياء التي قد احسها وبالمحاكاة لها . والدليل على ان الانسان يُسرُّ بالتشبيه بالطبع ويفرح هو اننا نلتذُّ ونُسَرُّ بمحاكاة الاشياء التي لا نلتذُّ باحساسها وبخاصة اذا كانت المحاكاة شديدة الاستقصاء . مثل ما يعرض في تصاوير كثير من الحيوانات التي يعملها المهرة من المصورين . ولهذا العلة استعمل في التعليم عند الافهام والتخاطب الاشارات فانها اداة معينة على فهم الامر الذي يُقصد تفهيمه اكان ما فيها من الإلذاذ الذي هو موجود في الاشارات من قبل ما فيها من التخيل فتكون النفس بحسب التذاذها به اتم قبولاً له . فانَّ التعليم ليس انما يوجد للفياسوف فقط بل وللناس في ذلك مشاركة يسيرة مع الفيلسوف . وذلك انه يوجد التعليم بالطبع يصدر من انسان الى انسان بحسب قياس ذلك الانسان المعلم من الانسان المتعلم . والاشارات لما كانت انما هي تشبيهات لامور قد اُحسَّت فبينَّ انها انما تُستعمل مواضع المسارعة الى الفهم والقبول له وأنه انما يُفهم بما فيها من الالذاذ موضع التخيل الذي فيها . فهذه هي العلة الاولى المولدة للشعر

واما العلة الثانية فالتذاذ الانسان ايضاً بالطبع بالوزن والالخان فانَّ الالخان يظهر من امرها انها مناسبة للوزن عند الذين في طباعهم ان يدركوا الاوزان والالخان فالتذاذ النفس بالطبع بأحكاكة والالخان والاوزان هو السبب في وجود الصناعات الشعرية وبخاصة عند الفطر الفائقة في ذلك . فاذا نشأت الامة تولدت فيهم صناعة الشعر من حيث ان الاول يأتي منها اولاً بجزء يسير ثم يأتي من بعده بجزء آخر وهكذا الى ان تكمل الصناعات الشعرية . وتكمل ايضاً اصنافها بحسب استعداد

صنفٍ صنفٍ من الناس والالتذاذ أكثر بصنفٍ صنفٍ من اصناف الشعر
 مثال ذلك انّ النفوس التي هي فاضلةٌ وشريفةٌ بالطبع هي التي تُنشئُ
 أوّلاً صناعة المديح اعني مديح الافعال الجميلة . والنفوس التي هي اخس
 من هذه هي التي تُنشئُ صناعة الهجاء اعني هجاء الافعال القبيحة وان كان
 قد يضطرُّ الذي مقصدهُ الهجاء للشرار والشرور ان يمدح الاخيار والافعال
 الفاضلة ليكون ظهور قُبْح الشرور اكثر اعني اذا ذكرها ثم ذكر بازائها
 افعال القبيحة . فهذا ما في هذا الفصل من الامور المشتركة لجميع الامم او
 للاكثر وساير ما يُذكر فيه فكلُّهُ او جُلُّهُ مما يخصُّ اشعارهم وعاداتهم
 فيها وذلك انَّهُ يُذكر اصناف الصناعات الشعرية التي كانت تُستعمل عندهم
 وكيف كان منشأ واحدةٍ واحدةٍ منها بالطبع واي جزء هو المتقدم منها
 في الكون على اي جزء وبخاصّةٍ في صناعة المديح وصناعة الهجاء
 المشهورتين عندهم ويذكر مع هذا أوّل من ابتداء صناعة صناعة من تلك
 الصناعات الشعرية المعتادة عندهم ومن زاد فيها ومن كملها بعد . وهو في
 هذا الباب يُثني على أوميروش ثناء كثيراً ويعرف انَّهُ الذي اعطى مبادئ
 هذه الصناعات وانه لم يكن لاحد قبله في صناعة المديح عملٌ له قدرٌ يعتدُّ
 به ولا في صناعة الهجاء ولا في غير ذلك من الصناعات المشهورة عندهم

(قال) والانتقص من الاشعار والاقصر هي المتقدمة بالزمان لانّ الطباع
 اسهل وقوعاً عليها أوّلاً والاقصر هي التي تكون من مقاطع اقلّ والانتقص
 هي التي تكون من نغماتٍ اقلّ ايضاً . (قال) والدليل على انّ هذه الانواع
 اسبق الى النفوس انّ الناس عند المنازعات قد يتجولون مصارع من هذه
 في مجادلتهم وذلك عند الحرج . يريد فيما احسب مثل قول القائل : لَا لَا لَا
 يَدُّ بِهَا صَوْتُهُ . ومثل قوله ليس هذا كذا مادّا بها صوته فانّ امثال هذه
 المراجعات هي مصاريع موزونة ذات لحن . واما التي هي اطول واتم فأنما

ظهرت بأخوة كالحال في سائر الصنائع . (قال) وصناعة الهجاء ليس أنما يُقصد بها المحاكاة بكل ما هو شرّ وقبيح فقط بل وبكل ما هو شيء مستهزأ به أي مرذول قبيح غير مغتم به . (قال) والدليل على أن الاستهزاء يجب أن يجمع هذه الثلاثة الاوصاف أنه يوجد في وجه المستهزأ هذه الاحوال الثلاثة اعني قباحة الوجه وهينة الاستصغار وقلة الاكثارات بالمستهزأ به وذلك بخلاف وجه الغاصب اعني أن فيه قبحاً واهتماماً وتلك هي حالة نفس الغاصب على الشيء الذي يغصب عليه

البعث الخامس

في وزن الشعر ولحنه

(من الكتاب نفسه)

(قال) وايجاد صناعة المديح يكون تعلمها في الاعاريض الطويلة لا في القصيرة ولذلك رفض المتأخرون الاعاريض القصار التي كانت تُستعمل فيها وفي غيرها من صنائع الشعر . واخص الاوزان بها هو الوزن البسيط الغير مركّب ولكن ينبغي ألا يبلغ فيها من الطول الى حد يستكره . والحد المفهم جوهر صناعة المديح هو أنها نسبة محاكاة للعمل الارادي الفاضل الكامل الذي له قوة كلية في الامور الفاضلة لا قوة جزئية في واحد واحد من الامور الفاضلة محاكاة تنفعل لها النفوس انفعالا معتدلاً بما يولد فيها من الرحمة والخوف وذلك بما يُخيّل في الفاضلين من التقى والنظافة فان المحاكاة انما هي للهيئات التي تلازم الفضائل لا للمساكنات اذ ليس يمكن فيها ان يُتغَيَّل . وهذه المحاكاة بالقول تكمل اذا قُرِنَ بها اللحن والوزن .

وقد توجد من المنشدين احوالٌ أخرى خارجةٌ عن الوزن واللحن تجعل القوا
اتمَّ محاكاةً وهي الاشارات والاخذ بالوجوه الذي قيل في كتاب الخطابة
فاولُ اجزاء صناعة المديح الشعري في العمل هو ان تُخصى المعاني الشريفة
التي بها يكون التخييل . ثم تُكسى تلك المعاني اللحن والوزن الملائم
للشيء المَقول فيه . وعمل اللحن في الشعر هو انَّهُ يُعدُّ النفس لقبول خيـا
الشيء الذي يُقصد تحييله فكأنَّ اللحن هو الذي يُفيد النفس الاستعداد
الذي به يُقبل التشبيه والمحاكاة للشيء المقصود تشبيهه . وأما يُفيد النفس
هذه الهيئة في نوعٍ نوعٍ من انواع الشعر اللحن الملائم لذلك النوع من الشعر
بنغماته وتآليفه . فإنه كما انا نجدُ النغم الحادة تلائم نوعاً من القول غير الذي
تلائمه النغمات الثقالة كذلك ينبغي ان نعتمد في تركيب الالحان وهيئته
المحدثين والقصاص التي تُكمل التخييل الموجود في الاقاويل الشعر
انفسها من قبل هذه الثلاثة اعني التشبيه والوزن واللحن التي هي اسطقس
المحاكاة وهي بالجملة هيئتان احدهما هيئة تدلُّ على خلق وعادة كمن يتكلم
كلام عاقل او كلام غصوب والثانية هيئة تدلُّ على اعتقاد . فإنه ليس هي
من يتكلم وهو متحقق بالشيء . هيئة من يتكلم فيه وهو شاك . فالقاء
والمحدث في المديح ينبغي ان تكون هيئة قوله وشكله هيئة مُحقِّق
شاكٍ وهيئة جادٍ لا هازلٍ والقصاص والحديث الذي ينبغي ان يُعبر عنه
القاص والمحدث وهو بهاتين الحالتين هو الخرافة التي تكون بالتشبيه
والمحاكاة واعني بالخرافة تركيب الامور التي تُقصد محاكاتها امّا بحسب
ما هي عليه في انفسها اعني في الوجود وامّا بحسب ما اعتيد في الشعر .
ذلك وان كان كذباً . ولهذا قيل للاقاويل الشعرية خرافات فالقصاص
والمحدثون بالجملة هم الذين لهم قدرةٌ على محاكاة العادات والاعتقادات
(قال) وقد يجب ان تكون اجزاء صناعة المديح ستة : الاقاويل الخرافة

والعادات والوزن والاعتقادات والنظر واللحن . والدليل على ذلك ان كل قول شعري قد ينقسم الى مشبه ومُشَبَّه به . والذي به يُشَبَّه ثلاثة : المحاكاة والوزن واللحن . والذي يُشَبَّه في المدح ثلاثة ايضاً : العادات والاعتقادات والنظر اعني الاستدلال لصواب الاعتقاد فتكون اجزاء صناعة المديح ضرورة ستة . وانما كانت العادات والاعتقادات اعظم اجزاء المديح لان صناعة المديح ليست هي صناعة تحاكي الناس انفسهم . من جهة ما هم اشخاص ناس محسوسون بل انما تحاكيهم من قبل عاداتهم الجميلة وفعالهم الحسنة واعتقاداتهم السعيدة تشمل الافعال والخلق ولذلك جعلت العادة احد اجزاء الستة واستغني بذكرها في التقسيم عن ذكر الافعال والخلق . واما النظر فهو ابانة صواب الاعتقاد وكأنه كان عندهم ضرباً من الاحتجاج لصواب الاعتقاد المدوح به . وهذا كله ليس يوجد في اشعار العرب وانما يوجد في الاقاريل الشرعية المديحية وكانوا يحاكون هذه الثلاثة الاشياء اعني العادات والاعتقادات والاستدلال بالثلاثة الاصناف من الاشياء التي بها يُحاكى اعني القول المجمل والوزن واللحن

(قال) واجزاء القول الخرافي من جهة ما هو محال جز . ان وذلك ان كل محاكاة فاماً ان توطى لمحاكاة بهحاكاة ضده ثم ينتقل منه الى محاكاته وهو الذي كان يُعرف عندهم بالادارة واما ان يُحاكي الشيء نفسه دون ان يعرض لمحاكاة ضده وهو الذي كان يسئونه بالاستدلال . والذي يتنزل من هذه الاجزاء منزلة المبدأ والاس هو القول الخرافي المحاكي . والجزء الثاني العادات وهو الذي تستعمل اولاً فيه المحاكاة اعني انه الذي يُحاكى وانما كانت الحكاية هي العمود والاس في هذه الصناعة لان الالتذاذ ليس يكون بذكر الشيء المقصود ذكره دون ان يُحاكى بل انما يكون الالتذاذ به والقبول له اذا

حُوكِي . واذك لا يلتذ الانسان بالنظر الى صور الاشياء الموجودة انفسها
ويلتذ بجكاكها وتصورها بالأصباغ والالوان واذك استعمل الناس صناعة
الزِوَاقة والتصوير . والجزء الثالث لصناعة المديح اعني التالي للماني هو
الاعتقاد وهذا هو القُدرة على محاكاة ما هو موجود كذا او ليس بوجود
كذا . وذلك . مثل ما تتكلفه الخطابة من تبين ان شيئاً موجوداً او غير
موجود . الا ان الخطابة تتكلف ذلك بقول مقنع . والشعر بقول محال .
وهذه المحاكاة هي ايضاً موجودة في الاقاويل الشعرية

(قال) وقد كان الاقدمون مر واضمي السياسات يقتصرون على تمكين
الاعتقادات في النفوس بالاقاويل الشعرية حتى شعر المتأخرون بالطرق الخطبية
والفرق بين القول الشعري الذي يحث على الاعتقاد والذي يحث على العادة .
ان الذي يحث على العادة يحث على عمل شيء . او على الهرب من شيء . .
والقول الذي يحث على الاعتقاد انما يحث على ان شيئاً موجود او غير
وجود لا على شيء . يُطلب او يُهرب عنه . والجزء الرابع لهذه الاجزاء اعني
التالي للمالث هو الوزن ومن قامه ان يكون مناسباً للغرض قرب وزن
يناسب غرضاً ولا يُناسب غرضاً آخر . والجزء الخامس في المرتبة هو اللحن
وهو اعظم هذه الاجزاء تأثيراً وافعلها في النفوس . والجزء السادس هو
النظر اعني الاحتجاج لصواب الاعتقاد او صواب العمل لا بقول اقناعي فان
ذلك غير ملائم لهذه الصناعة بل بقول محال فان صناعة الشعر ليست مبنية
على الاحتجاج والمناظرة وبخاصة صناعة المديح ولذلك ليس يستعمل المديح
صناعة النفاق والاخذ بالوجه كما تستعملها الخطابة . (قال) والصناعة العلمية
التي تعرف بماذا تُعمل الاشعار وكيف تُعمل اتم رئاسة من عمل الاشعار
فان كل صناعة تُوقف ما تحتها من الصنائع على عملها هي رأس مما تحتها

ابحث السادس

في صناعة المديح واجزائها

(من الكتاب نفسه)

فاذ قد قيل ما هي صناعة المديح ومآذا تلتئم وكم اجزاؤها وما هي
فلنقل في الاشياء التي بها يكون حسن الامور التي يتقوم بها الشعر . فان
القول في هذه الاشياء ضروري في صناعة المديح وفي غيرها وهو لها بمنزلة
المبدأ وذلك ان الامور التي تقوم منها الصنائع صنفان : امورٌ ضرورية وامورٌ
تكون بها اتم وافضل فنقول انه يجب ان تكون صناعة المديح مستوفية
لغايات فعلها اعني ان تبلغ من التشبيه والمحاكاة الغاية التي في طباعها ان
تبلغها وذلك يكون باشياء احدها ان يكون للقصيدة عظمٌ ما محدودٌ
تكون به كلاً وكاملةً . والكل والكامل هو ما كان له مبدأً ووسطاً
وآخرٌ والمبدأ قبل وليس يجب ان يكون مع الاشياء التي هو لها مبدأ .
والآخر هو مع الاشياء التي هو لها آخرٌ وليس قبل . والوسط هو قبل ومعاً
فهو افضل من الطرفين اذ كان الوسط في المكان قبل وبعد . فان الشبهان
هم الذين مكانهم في الحرب ما بين مكان الجبناء والمتهورين وهو
المكان الوسط وكذلك الحد الفاصل في التركيب هو الوسط وهو الذي
يتركب من الاطراف ولا تتركب الاطراف منه وليس يجب ان يكون
المتوسط وسطاً اي خياراً في التركيب والترتيب فقط بل وفي المقدار . واذا
كان ذلك كذلك فقد يجب ان يكون للقصيدة اولٌ ووسطٌ وآخرٌ وان
يكون كل واحدٍ من هذه الاجزاء وسطاً في المقدار وكذلك يجب في
الجملة المركبة منها ان تكون بقدر محدودٍ لا ان تكون باي عظم . اتفق .

وذلك انَّ الجودة في المركَّب تكون من قبل شيئين احدهما الترتيب والثاني المقدار ولهذا لا يُقال في الحيوان الصغير الجمَّة بالاضافة الى اشخاص نوعه انَّه جيّدٌ . والحال في المخاطبة الشعرية في ذلك كالحال في التعليم البرهاني اعني انَّ التعليم ان كان قصير المدَّة لم يكن الفهم جيِّداً ولا ان كان اطول ممَّا ينبغي لانه يلحق المتعلِّم في ذلك النسيان . والحال في ذلك كالحال في النظر الى المحسوس اعني ان النظر الى المحسوس انما يكون جيِّداً اذا كان بين الناظر وبينه بُعدٌ متوسِّط لا اذا كان بعيداً منه جداً ولا اذا كان قريباً منه جداً . والذي يعرِّض في التعليم بعينه يعرض في الاقاويل الشعرية اعني انه اذا كانت القصيدة قصيرة لم تستوفِ اجزاء المديح وان كانت طويلة لم يمكن ان تحفظ في ذكر السامعين اجزاؤها فيعرض لهم اذا سمعوا الاجزاء الاخيرة ان يكونوا قد نسوا الاولى . واما الاقاويل الخطيئة التي تُستعمل في المناظرة فليس لها قدرٌ محدودٌ بالطبع ولذلك احتاج الناس ان يُقدِّروا زمان المناظرة بين الخصوم اما بالآلة الماء على ما جرت به العادة عند اليونانيِّين اذ كانوا انما يعتمدون الضمائر فقط واما بتأجيل الايام كالحال عندنا اذ كان المعتمد في الخصومات عندنا انما هي الاشياء المقتنعة التي من خارج ولذلك لو كانت صناعة المديح بالمناظرة لكان يحتاج فيها الى تقدير زمان المناظرة بساعات الماء او غيرها . لكن لما لم يكن الامر كذلك وجب ان يكون لصناعة الشعر حدٌ طبيعيٌ كالحال في الاقدار الطبيعيَّة للامور الموجودة . وذلك انه كما ان جميع المتكوِّنات اذ لم يعقَّبها في حال الكون سوء البخت صارت الى عظم محدود بالطبع . كذلك يجب ان تكون الحال في الاقاويل الشعرية وبخاصَّة في صنفى المحاكاة اعني التي ينتقل فيها من الضدِّ الى الضدِّ او يُحاكي فيها الشيء نفسه من غير ان ينتقل الى ضدِّه (قال) وممَّا يُحسِّن به قوام الشعر ألا يطوَّل فيه بذكر الاشياء الكثيرة

التي تعرض للشيء الواحد المقصود بالشعر . فإن الشيء الواحد تعرض له اشياء كثيرة وكذلك يوجد للشيء الواحد المشار اليه افعال كثيرة . (قال) ويشبه ان يكون جميع الشعراء لا يتحققون بهذا بل ينتقلون من شيء الى شيء . ولا يلزمون غرضاً واحداً بعينه ما عدا اوميروش . وانت تجد هذا كثيراً ما يعرض في اشعار العرب والمحدثين وبخاصة عند المدح اعني انه اذا عن لهم شيء ما من اسباب المدوح مثل سيف او قوس اشتغلوا بمحاكاة واضربوا عن ذكر المدوح . وبالجملة فيجب ان تكون الصناعة تتشبه بالطبيعة اعني ان تكون انما تفعل جميع ما تفعله من اجل غرض واحد وغاية واحدة . واذا كان ذلك كذلك فواجب ان يكون التشبيه والمحاكاة لواحد ومقصوداً به غرض واحد وان يكون لاجزائه عظم محدود وان يكون فيها مبدأً ووسطاً وآخر وان يكون الوسط افضلها فان الموجودات التي وجودها في الترتيب وحسن النظام اذا عدت ترتيبها لم يوجد لها الفعل الخاص بها

(قال) وظاهر ايضاً ممّا قيل من مقصد الاقاويل الشعرية ان المحاكاة التي تكون بالامور المخترعة الكاذبة ليست من فعل الشاعر وهي التي تسمى امثالا وقصصاً مثل ما في كتاب دمنه وكميلة . لكن الشاعر انما يتكلم في الامور الموجودة او الممكنة الوجود لان هذه هي التي يقصد الهرب عنها او طلبها او مطابقة التشبيه لها على ما قيل في فصول المحاكاة . واما الذين يعملون الامثال والقصص فان عملهم غير عمل الشعراء . وان كانوا قد يعملون تلك الامثال والاحاديث المخترعة بكلام موزون . وذلك ان كليهما وان كانا يشتركان في الوزن . فاحدهما يتم له العمل الذي قصده بالخرافة وان لم تكن . وزونه وهو التعقل الذي يستفاد من الاحاديث المخترعة . والشاعر لا يحصل له مقصود على التام من التخيل الا

بالوزن فالفاعل للمثال المخترعة والقصص انما يَخْتَرع اشخاصاً ليس لها وجود اصلاً ويضع لها اسماءً وأما الشاعر فانما يضع اسماءً لاشياء موجودة وربما تكلّموا في الكائنات ولذلك كانت صناعة الشعر اقرب الى الفلسفة من صناعة اختراع الامثال . وهذا الذي قاله هو بحسب عاداتهم في الشعر الذي يشبه ان يكون هو الامر الطبيعي للامم الطبيعية

(قال) واكثر ما يجب ان يُعتمد في صناعة المديح ان تكون الاشياء المحاكيات اموراً موجودة لا اموراً لها اسماء مخترعة . فانّ المديح انما يتوجّه نحو التحريك الى الافعال الارادية فاذا كانت الافعال ممكنة كان الاقتناع فيها اكثر وقوعاً اعني التصديق الشعري الذي يحرك النفس الى الطلب والهرب . وأما الاشياء الغير الموجودة فليس توضع وتُخترع لها اسماء في صناعة المديح الا اقل ذلك مثل وضعهم الجود شخصاً ثم يضعون افعالا له ويحاكونها ويطنّبون في مدحه . وهذا النحو من التخيل وان كان قد يُنتفع به منفعة غير يسيرة لمناسبة افعال ذلك الشيء . المخترع وانفعالاته للامور الموجودة فليس ينبغي ان يُعتمد في صناعة المديح فانّ هذا النحو من التخيل ليس ممّا يوافق جميع الطباع بل قد يضحك منه ويزدريه كثير من الناس . ومن جيد ما في هذا الباب للعرب وان لم يكن على طريق الحث على الفضيلة قول الاعشى :

أعمرني لقد لاحت عيونٌ نواظرةً الى ضوء نارٍ باليقاع تحرقُ
تُسبُّ لِقَرورَينِ يصطليانها وبات على النار الندى والمحلّقُ
رضيعي لبانٍ ثدي أمّ تحالفاً بأسحهم داجر عَوْضُ لا تتفرّقُ

واذا كان هذا هكذا فظاهر انّ الشاعر انما يكون شاعراً بعمل الخرافات والاوزان بقدر ما يكون قادراً على عمل التشبيه والمحاكاة . وهو انما يعمل التشبيه للامور الارادية الموجودة وليس من شرطه ان يحاكي

الامور التي هي موجودة فقط بل وقد يُحاكي الامور التي يُظنُّ بها أنَّها
 مُمكنة الوجود وهو في ذلك شاعرٌ ليس بدون ما هو في محاكاة الامور
 الموجودة من قبل أنَّه ليس مانعٌ يمنعُ ان توجد تلك الاشياء على مثل حالِ
 الاشياء التي هي الآن موجودةٌ فليس يحتاج في التخيل الشعري الى مثل
 هذه الحرافات المخترعة ولا ايضاً يحتاج الشاعر المُفلق ان تتمَّ محاكاته
 بالامور التي من خارج وهو الذي يُدعى نفاقاً وأخذاً بالوجه فانَّ ذلك انما
 يستعمله الموهون من الشعراء اعني الذين يرون أنَّهم شعراء وليسوا
 شعراء . واما الشعراء بالحققة فليس يستعملونه الا عند ما يريدون ان
 يقابلوا به استعمال شعراء الزور له واما اذا قابلوا الشعراء المُجيدون فليس
 يستعملونه اصلاً

وقد يضطرُّ المُفلقون في مواضع ان يستعينوا باستعمال الاشياء
 الخارجة عن عمود الشعر من قبل ان المحاكاة ليس تكون في كل
 موضع. للاشياء الكاملة التي تُمكن محاكاتها على التام بل لاشياء ناقصة
 تعسر محاكاتها بالقول فيستعان على محاكاتها بالاشياء التي من خارج وبخاصة
 اذا قصدوا محاكاة الاعتقادات لانَّ تخيلها يعسر اذ كانت ليست افعالاً ولا
 جواهر وقد تُمزجُ هذه الاشياء التي من خارج بالمحاكيات الشعرية احياناً
 كانها باتفاق من غير قصد فيكون لها فعلٌ مُعجبٌ اذا كانت الاشياء التي
 شأنها ان تقع باتفاق مُعجبةً.

(قال) وكثيرٌ من الاقاويل الشعرية تكون جودتها في المحاكاة البسيطة
 الغير المتفنتة وكثيرٌ منها انما تكرر جودتها في نفس التشبيه والمحاكاة .
 وذلك انَّ الحال في التشبيه كالحال في الاعمال فكما ان من الاعمال ما
 يُنال بفعل واحد بسيط ومنها ما يُنال بفعل مركَّب كذلك الامر في
 المحاكاة . والمحاكاة البسيطة هي التي يُستعمل فيها احد نوعي التخيل

اعني النوع الذي يُسمَّى الادارة او النوع الذي يُسمَّى الاستدلال .
 واما المحاكاة المركبة فهي التي يُستعمل فيها الصنفان جميعاً . وذلك اما
 بان يُبتدأ بالادارة ثم يُنتقل منه الى الاستدلال او يُبتدأ بالاستدلال
 ثم يُنتقل منه الى الادارة . والاعتماد هو أن يُبدأ بالادارة ثم
 يُنتقل منه الى الاستدلال فانه فرقٌ كبيرٌ بين ان يُبدأ أولاً بالادارة ثم
 يُنتقل الى الاستدلال او يُبدأ بالاستدلال ثم يُنتقل الى الادارة . (قال)
 واعني بالادارة محاكاة ضدِّ المقصود مدحُه أوَّلاً بما يُنْفِر النفس عنه ثم يُنتقل
 منه الى محاكاة المدوح نفسه . مثلاً انه اذا اراد ان يُحاكي السعادة واهلها
 ابتداءً أوَّلاً بمحاكاة الشقاوة واهلها ثم انتقل الى محاكاة اهل السعادة وذلك
 بضدِّ ما حاكى به اهل الشقاوة . واما الاستدلال فهو محاكاة الشيء . فقط .
 (قال) واحسن الاستدلال ما خلط بالادارة . (قال) وقد يُستعمل الاستدلال
 والادارة في الاشياء الغير المتنفسة وفي المتنفسة لا من جهة ١٠ يُقصد به
 عملٌ او تركٌ بل من جهة التخيل فقط اعني المطابقة . وهذا النوع من
 الاستدلال الذي ذكره هو الغالب على اشعار العرب اعني الاستدلال
 والادارة في غير المتنفسة وهو مثل قول ابى الطيب :

كَمْ زَوْرَةٌ لَكَ فِي الْأَعْرَابِ خَافِيَةٌ

ادهى وقد رقدوا من زورةِ الذيبِ

أزورهم وسوادُ الليل يشفعُ لي

وأثنى وبياضُ الصبح يُغري بي

فان البيت الاول هو استدلالٌ . والثاني ادارةٌ ولما جمع هذان البيتان
 صنفى المحاكاة كانا في غاية من الحسن . (قال) والاستدلال الانساني والادارة
 انما يُستعملان في الطلَب والهرب وهذا النوع من الاستدلال هو الذي يُشير
 في النفس الرحمة تارة والخوف تارة وهذا هو الذي نحتاج اليه في صناعة

مديح الافعال الانسانية الجميلة وهجو القبيحة . (قال) فهذان الجزءان اللذان اخبرنا عنهما هما جزءا صناعة المديح . وهاهنا جزء ثالث وهو الجزء الذي يولد الانفعالات النفسانية اعني انفعالات الخوف والرحمة والحزن وهو يكون بذكر المصائب والزاياء التازلة بالناس فان هذه الاشياء هي التي تبعث الرحمة والخوف وهو جزء عظيم من اجزاء الحث على الافعال التي هي مقصودة المديح عندهم

البحث السابع

في اجزاء صناعة المديح من جهة الكمية

(من الكتاب نفسه)

(قال) فاما اجزاء صناعة المديح من باب الكيفية فقد تكلمنا فيها . واما اجزاؤها من جهة الكمية فينبغي ان نتكلم فيها وهو يذكر في هذا المعنى اجزاء خاصة باشعارهم والذي يوجد منها في اشعار العرب فهو ثلاثة : الجزء الذي يجري عندهم مجرى الصدر في الخطبة وهو الذي فيه يذكرون الديار والاثار ويتغزلون فيه . والجزء الثاني المدح . والجزء الثالث الذي يجري مجرى الخاتمة في الخطبة . وهذا الجزء اكثر ما هو عندهم اما دعاء للممدوح واما في تقرير الشعر الذي قاله . والجزء الاول اشهر من هذا الآخر ولذلك يسمون الانتقال من الجزء الاول الى الثاني استطرادا وربما اتوا بالمديح دون صدور . مثل قول ابي تمام :
هأن علينا ان نقول ونفعلا

ومثل قول ابي الطيّب :
لكل امرئ من دهره ما تعودا

البعث الثامن

في عمل صناعة المديح وتركيبه

(من الكتاب نفسه)

ولما فرغ من تعديد اجزاء الشعر عندهم قال : فأمّا اجزاء صناعة المديح التي من جهة الكميّة فقد اخبرنا بها . فأمّا من اي المواضع يمكن عمل صناعة المديح فنحن مخبرون عنها بعد ومضيفون ذلك الى ما تقدّم . (قال) وينبغي كما قيل ان لا يكون تركيب المدائح من محاكاة بسيطة بل مخلوطة من انواع الاستدلالات وانواع الادارة ومن المحاكاة التي تُوجب الانفعالات المخيفة الحركة المُرِّقة للنفوس . وذلك انه يجب ان تكون المدائح التي يُقصد بها الحث على الفضائل مركبة من محاكاة الفضائل ومن محاكاة اشياء مخوفة مجزنة يُتفجّع لها وهي الشقاوة التي تلحق من عدم الفضائل لا باستيهال . وذلك انّ بهذه الاشياء يشتدُّ تحرُّك النفس لقبول الفضائل فانّ انتقال الشاعر من محاكاة فضيلة الى محاكاة لا فضيلة او من محاكاة فاضل الى محاكاة لا فاضل ليس فيه شيء . ممّا يحث الانسان ويذعجه الى فعل الفضائل اذا كان ليس يوجبُ محبةً لها زائدة ولا خوفاً . والاقاويل المديحيّة يجب ان يوجد فيها هذان الامران . وذلك يكون اذا انتقل من محاكاة الفضائل الى محاكاة الشقاوة ورداءة البخت النازلة بالافاضل او انتقل من هذه الى محاكاة اهل الفضائل فان هذه المحاكاة تُرقّ النفوس

وَتَذَعِبُهَا إِلَى قَبُولِ الْفَضَائِلِ . وَأَنْتَ تَجِدُ أَكْثَرَ الْمَحَاكَاةِ الرَّاقِعَةِ فِي الْأَقَاوِيلِ
الشَّرْعِيَّةِ عَلَى هَذَا النِّحْوِ الَّذِي ذُكِرَ إِذَا كَانَتْ تَلَكُّ هِيَ أَقَاوِيلُ مَدِيحَةٍ
تَدُلُّ عَلَى الْعَمَلِ مِثْلُ مَا وَرَدَ مِنْ حَدِيثِ يُوسُفَ وَأَخَوْتِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ
الْأَقَاصِيصِ الَّتِي تُسَمَّى مَوَاعِظَ

(قَالَ) وَأَمَّا تَحْدِثُ الرَّحْمَةَ وَالرَّقَّةَ بِذِكْرِ حَدُوثِ الشَّقَاوَةِ بِنَ لَا يَسْتَحِقُّ
وَعَلَى غَيْرِ الْوَاجِبِ . وَالْخَوْفُ أَمَّا يَحْدُثُ عِنْدَ ذِكْرِ هَذِهِ مِنْ قَبْلِ تَحْيَلِ
وَقُوعِ الضَّرَرِ بِنَ هُوَ دُونَهُمْ أَعْنِي بِنَفْسِ السَّامِعِ إِذَا كَانَ آخَرَى بِذَلِكَ .
وَالْحُزْنَ وَالرَّحْمَةَ أَمَّا تَحْدُثُ عِنْدَ هَذِهِ مِنْ قَبْلِ وَقُوعِهَا بِنَ لَا يَسْتَحِقُّ .
وَإِذَا كَانَ ذِكْرُ الْفَضَائِلِ مَفْرَدَةً لَا يُوَقَّعُ فِي النَّفْسِ خَوْفًا مِنْ فَوَاتِهَا
وَلَا رَحْمَةً وَمَحَبَّةً فَوَاجِبٌ عَلَى مَنْ يُرِيدُ أَنْ يَكْثُرَ عَلَى الْفَضَائِلِ أَنْ يَجْعَلَ جُزْءًا
مِنْ مَحَاكَاةِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَبْعَثُ الْحُزْنَ وَالْخَوْفَ وَالرَّحْمَةَ . (قَالَ) وَلِذَلِكَ
الْمَدَانِحُ الْحَسَنُ الْمَوْجُودَةُ اصْنَاعَةُ الشَّعْرِ هِيَ الْمَدَانِحُ الَّتِي يَوْجَدُ فِيهَا هَذَا
التَّرَكِيبُ أَعْنِي ذِكْرَ الْفَضَائِلِ وَالْأَشْيَاءِ الْمَحْزَنَةِ الْمُخَوَّفَةِ وَالْمُرَقَّةِ . (قَالَ)
وَلِذَلِكَ يُخْطِئُ الَّذِينَ يُلَوِّمُونَ مَنْ يَجْعَلُ أَحَدَ أَجْزَاءِ شَعْرِهِ هَذِهِ الْخُرَافَاتِ .
وَمِنْ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ نَافِعٌ فِي الْمَدِيحِ أَنَّ صِنَاعَةَ الْمَدِيحِ الْجِهَادِيَّةَ قَدْ
تَدْخُلُ فِيهَا الْمُغْضَبَاتُ وَالْغَضَبُ هُوَ حُزْنٌ مَعَ حُبٍّ شَدِيدٍ لِلانْتِقَامِ . وَإِذَا كَانَ
ذَلِكَ كَذَلِكَ فَذِكْرُ الرِّزَايَا وَالْمَصَائِبِ النَّازِلَةِ بِأَهْلِ الْفَضْلِ يَوْجِبُ حُبًّا زَائِدًا
لَهُمْ وَخَوْفًا مِنْ فَوَاتِ الْفَضَائِلِ . فَأَمَّا مَحَاكَاةُ النِّقَاطِصِ فِي الْمَدَانِحِ فَقَدْ يُدْخِلُهَا
قَوْمٌ فِيهَا لِأَنَّ فِيهَا ضَرْبًا مِنَ الْإِدَارَةِ لَكِنَّهُ مَنَاسِبَةٌ ذِمَّ النِّقَاطِصِ لَصِنَاعَةِ
الْهَجَاءِ أَكْثَرُ مِنْهَا لَصِنَاعَةِ الْمَدِيحِ وَلِذَلِكَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ تَحْيَلُهَا فِي
الْمَدَانِحِ عَلَى الْقَصْدِ الْأَوَّلِ بَلْ مِنْ قَبْلِ الْإِدَارَةِ . وَإِذَا كَانَ الشَّعْرُ الْمَدِيحِيُّ
تُذَكَّرُ فِيهِ النِّقَاطِصُ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِيهِ ذِكْرُ الْأَعْدَاءِ الْمُبْغِضِينَ وَالْمَدَانِحِ
أَمَّا تُبْتَنَى عَلَى ذِكْرِ أَعْمَالِ الْأَوْلِيَاءِ وَالْأَصْدِقَاءِ . وَأَمَّا عَدُوُّ الْعَدُوِّ أَوْ صَدِيقُ

الصديق فليس يُذكر لا في المدح ولا في الذمّ اذ كان لا صديقاً ولا عدواً
 (قال) وينبغي ان تكون الخُرافة المُخيفة المُحزنة مُخوِّجها مُخرج ما يقع
 تحت البصر يُريد من وقوع التصديق بها لانه اذ كانت الخُرافة مشكوكاً
 فيها او أُخرجت مُخرج مشكوكٍ فيها لم تفعل الفعل المقصود بها وذلك ان
 ما لا يُصدقه المرء فهو لا يفزع منه ولا يَشَقُّ له . وهذا الذي ذكر هو
 السبب في ان كثيراً من الذين لا يصدقون بالقصص الشرعي يصيرون
 اراذل لان الناس انما يتحرّكون بالطبع لأحد قولين اما قول برهاني واما
 قول ليس برهانياً . وهذا الصنف الخسيس من الناس قد عدم التحرك عن
 هذين القولين

(قال) ومن الشعراء من يُدخل في المدائح مُحاكاة اشياء يُقصد
 بها التعجب فقط من غير ان تكون مُخيفة ولا مُحزنة وانت تجد
 مثل هذه الاشياء كلها كثيراً في المكتوبات الشرعية اذ كانت مدائح
 الفضائل ليس توجد في اشعار العرب وانما توجد في زماننا هذا في السنن
 المكتوبة . (قال) وهذا الفعل ليس فيه مُشاركة لصناعة المديح بوجه من
 الوجوه وذلك انه ليس يُقصد من صناعة الشعر اي لذة اتفقت لكن
 انما يُقصد بها حصول الالتذاذ بتخييل الفضائل وهي اللذة المناسبة لصناعة
 المديح . (قال) وهو معلوم ما هي الاشياء التي تفعل اللذات بمحاكاة من
 غير ان يلحق عن ذلك حزن ولا خوف . واما الاشياء التي تلحق مع
 الالتذاذ بمحاكاة الرّحمة والخوف فانما يقدر الانسان على ذلك اذا التمس
 اي الاشياء هي الصعبة من النوائب التي تنوب واي الاشياء هي الاشياء
 اليسيرة الهينة التي ليس يلحق عنها كبر حزن ولا خوف . واما هذه
 الاشياء هي ما ينزل بالاصدقاء بعضهم من بعض من قبل الارادة من
 الرزايا والمصائب لا ما ينزل بالاعداء بعضهم من بعض فان الانسان ليس

يحزن ولا يشفق لما ينزل من سوء النَّازل بالصديق من صديقهِ وان كان قد يلحق عن ذلك أَلَمْ فليس يلحق مثل الالم الذي يلحق من سوء الذي ينزل من المحبين بعضهم ببعض مثل قتل الاخوة بعضهم بعضاً او قتل الآباء الابناء او الابناء الآباء ولهذا الذي ذكره كان قصص ابراهيم فيما أُمر في ابنه في غاية الاقاويل الموجبة للحزن والحُوف

(قال) والمسح أتما ينبغي ان يكون بالافعال الفاضلة التي تصدر عن ارادةٍ وعلمٍ لأن من الاشياء ما يُفعل عن ارادةٍ وعلمٍ ومنها ما يُفعل لا عن ارادةٍ ولا علمٍ ومنها يُفعل عن علمٍ لا عن ارادةٍ او عن ارادةٍ لا عن علمٍ . وكذلك الافعال منها تكون لمن يعرف ولمن لا يعرف فالفعل اذا صدر من غير معرفةٍ ولا ارادةٍ فليس يدخل في باب المديح وكذلك اذا كان صادراً من غير معروفٍ لأنه يكون حينئذٍ في الأكذوبات أُدخل منه في الشعر ولا يجب ان يُحاكى . وأما الافعال التي لا يُشكُّ أنَّها صدرت عن ارادةٍ ومعرفةٍ وعن معروفين فما احسن الاستدلال الذي يكون في هذه الافعال

البعث التاسع

في العادات المعتبرة في المدح

(من الكتاب نفسه)

(قال) فأمّا في حسن قوام الامور التي تُرْكَب منها الاشعار وكيف ينبغي ان يكون تركيبها فقد قلنا في ذلك قولاً كافياً فأمّا اي العادات هي العادات التي ينبغي ان تُحاكى في المدح فقد يجب ان نقول فيها فنقول . ان العادات

التي تحاكى عند المدح الجيد اعني التي يحسن موقعها من السامعين اربعة:

احداها العادات التي هي خيرةٌ وفاضلةٌ في ذلك المدح فان الذي يؤثر في النفس هو محاكاة الاشياء الحق الموجودة في ذلك المدح وكل جنس ففيه خيرٌ ما وان كان فيه اشياء ليست خيراً. والثانية ان تكون العادات من التي تليق بالمرأة ليست تليق بالرجل. والثالثة ان تكون من العادات الموجودة فيه على اتم ما يمكن ان توجد فيه من الشبه والموافقة. والرابعة ان تكون معتدلة متوسطة بين الأطراف. وانما كان ذلك كذلك لان العوائد الرذلة ليس ممّا يُمدح بها وكذلك العوائد التي لا تليق بالمدح وان كانت جياداً وكذلك العوائد اللاتقة اذا لم توجد على اتم ما يمكن فيها من المشابهة او لم توجد مستوفاة والعوائد التي هي خيرٌ وتدل على الخلق الخبّر الفاضل. منها ما هي كذلك في الحقيقة ومنها ما هي كذلك في المشهور ومنها ما هي شبيهةً بهذين. والعوائد الجياد اما حقيقيةٌ واما شبيهةٌ بالحقيقية واما مشهورةٌ او شبيهةٌ بالمشهورة وكل هذه تدخل في المدح.

(قال) ويجب ان تكون خواتم الاشعار والقصائد تدل باجمال على ما تقدم ذكره من العوائد التي وقع المدح بها كالحال في خواتم الخطب وان يكون الشاعر لا يورد في شعره من المحاكاة الخارجة عن القول الا بقدر ما يحتمله المخاطبون من ذلك حتى لا ينسب في ذلك الى الغلو والخروج عن طريقة الشعر ولا الى التقصير. (قال) والتشبيه والمحاكاة هي مدائح الاشياء التي في غاية الفضيلة فكما ان المصور الحاذق يصور الشيء بحسب ما هو عليه في الوجود حتى انهم قد يصورون الغضب والكسالى مع انها صفات نفسانية كذلك يجب ان يكون الشاعر في محاكاته يصور كل شيء بحسب ما هو عليه حتى يحاكى الاخلاق واحوال النفس وذكر مثال ذلك في شعر لاورميروش قاله في صفة قضية عرضت لرجل. ومن هذا النحو

من التخيل اعني الذي يحاكي حال النفس قول ابي الطيب يصف رسول
الروم الواصل الى سيف الدولة :

أناك يكادُ الرأسُ يجزُرُ عنقه وتنقذُ تحت الدُّعُر منه المفاصلُ
يُقومُ تقويمُ السِّباطينَ مَشِيَهُ اليك اذا ما عَوَّجَتْهُ الافْصا كلُّ

(قال) ويجب على الشاعر ان يلزم في تخيلاته ومحاكاته الاشياء التي
جرت العادة باستعمالها في التشبيه والآن يتعدى في ذلك طريقة الشعر . (قال)
وانواع الاستدلالات التي تجري على هذا المجرى اعني المحاكاة الجارية مجرى
الجودة على الطريق الصناعي انواع كثيرة . فمنها ان تكون المحاكاة لاشياء
محسوسة باشياء محسوسة من شأنها ان توقع الشك لمن ينظر اليها وتوهم
انها هي لاشتراكها في احوال محسوسة وذلك مثل تسميتهم لبعض صور
الكواكب سرطانا ولبعضها ممسك الحربة لانها من جهة الشكل يمكن
ان يتوهم متوهم انها هي هي . وجل تشبيهات العرب راجعة الى هذا
الموضع ولذلك كانت حروف التشبيه عندهم تقتضي الشك وكأما كانت
هذه المتوهمات اقرب الى وقوع الشك كانت اتم تشبيها وكأما كانت أبعد
من وقوع الشك كانت انقص تشبيها وهذه هي المحاكاة البعيدة وينبغي
ان تُطرح وذلك مثل قول امرئ القيس في الفرس :

كأنها هراوة منوالٍ

ومثل قوله :

اذا أقبلت قلت دُبابةً من الحُضُر مغموسةً في العُذُر
وان أدبرت قلت أثقيّةً مُلملممةً ليس فيها أثرُ

وان كان هذا اقرب من الاول لأن فيه مقابلة ما . ومنها ان تكون
المحاكاة لامور معنوية بامور محسوسة اذ كان لتلك الامور افعال مناسبة
لتلك المعاني حتى توهم انها هي مثل قولهم في المنة انها طوق العنق وفي

الاحسان قيدٌ كما قال ابو الطيب :

وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيْدًا تَقَيَّدَا

وهذا كثيرٌ في اشعار العرب ومنه قول امرئ القيس :

قَيْدُ الْأَوَابِدِ هَيْكَلٌ

وما كان من هذه ايضاً غير مناسبٍ ولا شبيهٍ فينبغي ان يُطرح .
وهذا كثيراً ما يوجد في اشعار المُحدثين وبخاصّةٍ في شعر ابي تمامٍ مثل
قوله :

لَا تَسْقِي مَاءَ الْمَلَامِ

فإنَّ الماءَ غيرُ مناسبٍ للملام . واسخفُ من هذا قوله :

كُتِبَ الْمَوْتُ رَائِباً وَحَلِيماً

وكما انَّ البعيدَ الوجودَ ها هنا مطَّرَحٌ كذلك ينبغي ان يكونَ
التشبيهُ بالخسيسِ الوجودَ مُطَّرَحاً ايضاً وان يكونَ التشبيهُ بالاشياءِ الفاضلةِ .
فمثال تشبيهِ الشريفِ بالخسيسِ قول الرَّاجزِ :

وَالشَّمْسُ مَائِلَةٌ وَلَمَّا تَفَعَّلَ فَكَأَنَّهَا فِي الْإِفْقِ عَيْنُ الْأَحْوَلِ

وكما قال بعضُ الشعراءِ يدح سيف الدولة :

وَقَدْ عَلِمَ الرُّومُ الشَّمْتِيُّونَ أَنَّهُمْ سَتَلَقَاهُمْ يَوْمًا وَتَلَقَى الدُّمُسْتَقُ
وَكَانُوا كَفَارًا وَشَرُّشُوا خَلْفَ حَائِطٍ وَكَانَتْ كَسَنُورٍ عَلَيْهِمْ تَسْلَقُ

قال وهنا نوعٌ آخرٌ من الشعر وهي الاشعار التي هي في باب التصديتِ
والاقناعِ أُدْخِلَ منها في باب التخيل وهي اقرب الى المثلالات الخطيئةِ منه
الى المحاكاة الشعريةِ وهذا الجنس الذي ذكره من الشعر هو كثيرٌ في شعر
ابي الطيبٍ مثل قوله :

لَيْسَ التَّكْجُلُ فِي الْعَيْنَيْنِ كَالْكَحْلِ

وقوله :

في طلعة الشمس ما يُغنيك عن زُحل

ومن احسن ما في هذا المعنى قول ابي فراس :

ونحنُ أناسٌ لا توَسُطُ عندنا لنا الصدرُ دون العالمين أو القبرُ

تهونُ علينا في المعالي نفوسنا ومن خُطِبَ الحسنة لم يغله المهرُ

(قال) والنوع الثالث من المحاكاة هي المحاكاة التي تقع بالتذكُّر

وذلك ان يورد الشاعر شيئاً يُتذكَّر به شيء آخر مثل ان يرى الانسان خطأ

انسان فيتذكَّره فيحزن عليه ان كان ميتاً او يتشوق اليه ان كان حياً . وهذا

موجود في اشعار العرب كثيراً مثل قول متمم بن نويرة :

وقالوا تبكي كلَّ قبرٍ رأيتُه لقبرِ ثوى بين الآوى والدَّكادِكِ

فقلتُ لهم انَّ الاسى يبعث الاسى دعوني فهذا كلُّه قبرُ مالكِ

ومنه قول قيس الجعوني :

وداعِ دعا اذ نحنُ بالخُفِّ من وئى

فهيجَ احزانُ الفؤادِ وما يدري

دعا باسمِ ليلي غيرها فكأنما

أطارَ بليلي طائراً كان في صدري

ومن هذا النوع قول الحسناء :

يذكُرُني طلوعُ الشمسِ صغراً وأذكُرُه اكملَ غروبِ شمسِ

وقول الهذلي :

أبى الصبرُ أني لا يزال يهيجني مبيتُ لنا فيما مضى ومقيلُ

إذا ما بياضُ الصبحِ آنستُ ضوءه يُعاودني جنحُ عليّ ثقیلُ

وهذا النوع كثير في اشعار العرب ومن هذا الموضع تذكُّرها الاحبة

بالديار والأطلال كما قال :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

ويقرب من هذا الموضع ما جرت به عادة العرب من تذكر الاجبة بالخيال وإقامته مقام التخيل كما قال شاعرهم :
 واتي لاستغشي وما بي نَفْسَةٌ لعلَّ خيالاً منك يلقي خيالها
 واخرجُ من بين البيوت لعاني أحدث عنك النفس في السرّ خالياً
 وتصرفُ العرب والمحدثين في الخيال متفتنٌ وانحاء استعمالهم له كثيرةٌ
 ولذلك يُشبه ان يكون من المواضع الشعرية الخاصة بالنسب وقد يدخل في الرثاء كما قال البحري :

خلا ناظري من طيفه بعد شخصه فيا عجباً للدهر فقد على فقد
 (قال) وأما النوع الرابع من المحاكاة فهو ان يُذكر ان شخصاً ما شبيه
 بشخص من ذلك النوع بعينه . وهذا التشبيه لا يكون الا في الخلق او
 الخلق مثل قول القائل «جاء شبيه يوسف ولم يأت الا فلان» ومن هذا قول
 امرئ القيس :

وتعرف فيه من ابيه شأنلاً

والتصريح بالتشبيه خلاف التشبيه فان التشبيه هو ايقاع شك
 والتصريح بالشبيه بين اثنين هو تحقيق لوجود الشبه وهو الغاية في مطابقة
 التخيل اعني اذ قيل شبيه فلان . (قال) والنوع الخامس هو الذي يستعمله
 السوفسطانيون من الشعراء وهو الغلو الكاذب وهذا كثير في اشعار
 العرب والمحدثين مثل قول الذبابة :

تقد السلوقي المضاعف نسجه وتوقد بالصفاح نار الجباب
 وقول الآخر :

فلولا الريح أسمع من بحجر صليل البيض تُقرع بالذكور
 وهذا كله كذب ومن هذا قول ابي الطيب :
 عدوك مذموم بكل لسان ولو كان من اعدائك القمران

وقوله في هذه القصيدة :

لَوِ الْفَلَكَ الدَّوَّارَ أَبْغَضْتَ سِيرَهُ لَعَوْفُهُ شَيْءٌ عَنِ الدَّوَّارِ

ومن هذا الباب قول امرئ القيس :

من القاصرات الطَّرْفُ لودبَّ مُجُولٌ

من الذَّرِّ فوق الإثْبِ منها لَأَثَرُ

وهذا كثيرٌ موجودٌ في اشعار العرب وليس تجدُ في الكتاب العزيز

منهُ شيئاً اذ كان يتنَزَّلُ من هذا الجنس من القول اعني الشعر منزلة الكلام

السوفسطائي من البرهان . ولكن قد يوجد للمطبوع من الشعراء منه شيءٌ

محمودٌ مثل قول المتنبي :

وَأَنِّي اهْتَدَيْتُ هَذَا الرَّسُولُ بَارِضِهِ

وَمَا سَكَنْتُ مُذْ سِرْتُ فِيهَا الْقَسَاطِلُ

ومن ايّ ماءٍ كان يسقي جِيَادُ

ولم تصفُ من مزج الدَّمَاءِ الْمَنَاهِلُ

وقوله :

لِبَسْنِ الْوَشْيِ لَا مَتَجَمَّلَاتٍ وَلَكِنْ كَيْ يَصَنَّ بِهِ الْجَمَالَ

وَضَفَرْنَ الْغَدَائِرَ لَا لِحْسَنِ وَلَكِنْ خِفْنَ فِي الشَّعْرِ الضَّلَالَ

وها هنا موضعٌ سادسٌ مشهورٌ يستعمله العرب وهو اقامة المجادات

مقام الناطقين في مخاطبتهم ومراجعةهم اذا كانت فيها احوالٌ تدلُّ على

النطق مثل قول الشاعر :

وَاجْهَشْتُ لِلتَّوْبَاذِ لَمَّا رَأَيْتُهُ وَكَبَّرَ اِلِرَحْمَانَ حِينَ رَأَى

فَقُلْتُ لَهُ اَيْنَ الَّذِينَ عَاهَدْتَهُمْ حَوَالِيكَ فِي أَمْنٍ وَخَفَضَ زَمَانِ

فَقَالَ مَضَوْا وَاسْتَوْدَعُونِي بِأَلَدِهِمْ وَمَنْ ذَا الَّذِي يَبْقَى عَلَى الْحَدَثَانِ

ومن هذا الباب مخاطبتهم للديار والاحلال ومجاوبتها لهم كقول ذي الرمة :

وإسقيهِ حتى كاد مما أَبُّهُ تُكَلِّمُنِي أَحْجَارُهُ وَمَلَاغِيهِ
وقول عنتره :

أَعْيَاكَ رَسْمُ الدَّارِ لَمْ يَتَكَلَّمْ حَتَّى تَكَلَّمَ كَالْأَصَمِّ الْإِعْجَمِ
يَا دَارَ عِبَلَةٍ بِالْجَوَاءِ تَكَلَّمِي وَعِجِّي صَبَاحاً دَارَ عِبَلَةٍ وَاسْلَمِي
الى غير ذلك مما يُشَبُّه هذا وهو كثيرٌ في اشعارهم وقد ذكر هو
هذا الموضع في كتاب الخطابة وذكر أنَّ أوميروش كان يعتمدُ كثيراً
(قال) والاستدلال الفاضل والادارة أنَّما تكون للافعال الارادية واكثر
ما يوجد هذا النوع من الاستدلال في الكتاب العزيز اعني في مدح الافعال
الفاضلة وذم الافعال الغير فاضلة وهو قليلٌ في اشعار العرب . ومثال الادارة
في المدح قول القرآن : «ضربَ الله مثلاً كلمة طيبة» الى قوله : « ما لها من
قرار » . ومثال الاستدلال . قوله : « كمثل حبة انبتت سنابيل » الآية . (قال)
واجادة القصص الشمري والبلوغ به الى غاية التأم أنَّما يكون متى بلغ
الشاعر من وصف الشيء او القضية الواقعة التي يصفها مبلغاً يُري السامعين
لهُ كَأَنَّهُ محسوسٌ ومنظورٌ اليه ويكون مع هذا ضدهُ غير ذاهبٍ عليهم
من ذلك الوصف وهذا يوجد كثيراً في شعر الفحول والمفلكين من الشعراء
لكن أنَّما يوجد هذا النحو من التخيل للعرب أَمَّا في افعالٍ غير عفيفةٍ وأَمَّا
فيما القصد منه مطابقةُ التخيل فقط . فمثال ما ورد من ذلك في الفجور قول
امرئ القيس :

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا سُمُوَّ حَبَابِ الْمَاءِ حَالاً عَلَى حَالِ
فَقَالَتُ سَبَاكَ اللَّهُ إِنَّكَ فَاضِحِي أَلَمْ تَرَى السُّتَارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالي
فَقُلْتُ عَيْنُ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدَا وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لِدَيْكَ وَأَوْصَالِي

ومثال ما ورد من ذلك مما القصدُ به مطابقة التشبيه فقط قول ذي
الرُّمَّة يصفُ النار :

وَسَقَطَ كَعَيْنِ الدِّيكِ عَاوَرْتُ صُجْبَتِي

أَبَاهَا وَهَيَّأْنَا لَوَقْعَهَا وَكَرَّا
فَقَلْتُ لَهُ ارْفَعْهَا إِلَيْكَ وَأَحْبِهَا

بِرُوحِكَ وَأَقْتِنُهَا قُتَّةً قَدَرًا
وظَاهِرُهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ وَاسْتَعْنُ

عليها الصبا واجعلْ يديك لها سِتْرًا
وقد يوجد ذلك في اشعارهم في وصف الاحوال الواقعة مثل الحروب
وغير ذلك مما يتمدحون به . والمتنبّي افضل من يوجد له هذا الصنف من
التخييل وذلك كثير في اشعاره ولذلك يُحكى عنه أنه كان لا يُريد ان يصف
الوقائع التي لم يشهدها مع سيف الدولة . وإجادة هذا النوع من التشبيه
يتأتى بان يحصل للانسان اولاً جميع المعاني التي في الشيء الذي يقصد وصفه
ثم يُركّب على تلك المعاني الاجزاء الثلاثة من اجزاء الشعر اعني التخييل
والوزن واللحن

(قال) وتعدد مواضع الاستدلالات مما يطول وانما اشار بذلك
الى كثرتها واختلاف الامم فيها . (قال) وكلُّ مديحٍ فنسُهُ ما فيه
رباطٌ بين اجزائه ومنهُ ما فيه حلٌّ . ويُشبهه ان يكون اقربُ الاشياء شَبهاً
بالرباط الموجود في اشعارهم هو الجزء الذي يُسمّى عندنا الاستطراد وهو
ربطُ جزء النسيب وبالجملة صدر القصيدة بالجزء المديحي . والحلُّ تفصيل
الجزئين احدهما من الآخري يؤتى بهما مفصلاً . واكثرُ ما يوجد الرباط في
اشعار المحدثين وذلك مثل قول ابي تمام :

عامي وعامُ العيسِ بين ودّيقة مسجودة وتنفوة صِنْخودِ

حتى أغادرَ كلَّ يومٍ بالفلا للطير عيداً من بنات العيدِ
 هياتِ منها روضةٌ محمودةٌ حتى تُناخَ بأحمدَ المحمودِ
 فقولِ أبي الطيّبِ :

مرّت بنا بين ترّيبها فقلتُ لها

من اين جالسَ هذا الشادنُ العربا

فاستضحكت ثمّ قالت كالغيث يرى

ليثَ الشّرى وهو من عجلٍ اذا انتسبا

وأما الحلّ فهو موجودٌ كثيراً في اشعار العرب مثل قول زهير :

دَعْ ذا وعدَ القول في هرمٍ

ابعد العاشر

في انواع المديح

(منهُ ايضاً)

(قال) وانواع المدائح اربعة : ثلاثةٌ منها بسيطةٌ وهي التي تقدّمت
 احدها الادارة . والثاني الاستدلال . والثالث الانفعال . (قال) مثل ما يُقال
 في اهل الجحيم فانّ هذه مُحزنةٌ مغرعةٌ . والرّابع المركّب من هذه أمّا من
 ثلاثتها وأمّا من اثنين منها . وينبغي ان تعلم انّ امثال انواع هذه المدائح
 الاربعة للفعل الاراديّ الفاضل غير موجودةٍ في اشعار العرب وانّما هي
 موجودةٌ في الكتاب العزيز كثيراً . (قال) ومن الشعراء من يُجيد القول في
 القصائد الطويلة ومنهم من يُجيد الاشعار القصار والقصائد القصيرة وهي
 التي تُسمّى عندنا المقطّعات والسبب في ذلك أنّه لمّا كان الشاعر المُجيد هو

الذي يصف كل شيء بخواصه وعلى كنهه وكانت هذه الاشياء تختلف بالكثرة والقلّة في شيء شيء من الاشياء الموصوفة وجب ان يكون التخيل الفاضل هو الذي لا يتجاوز خواص الشيء ولا حقيقته . فمن الناس من لقد اعتاد او من فطرته معدّة نحو تخيل الاشياء القليلة الخواص فهو لا تجود اشعارهم في المقطعات ولا تجود في القصائد . ومن الشعراء من هو على ضد هؤلاء وهم المقصّدون كالمتنبّي وحبيب وهم الذين اعتادوا القول في الاشياء الكثيرة الخواص او هم بفطرهم معدّون لمحاكاةها او اجتمع لهم الامر ان جميعاً . (قال) ومن التخيلات والمعاني ما يناسب الاوزان الطويلة ومنها ما يناسب القصيرة وربما كان الوزن مناسباً للمعنى غير مناسب للتخيل وربما كان الامر بالعكس وربما كان غير مناسب لكليهما . وامثلة هذه ممّا يعسر وجودها في اشعار العرب او تكون غير موجودة فيها اذ اعاريضهم قليلة القدر . (قال) وقد يضاف الى الاشياء التي بها قوام الاشعار أمور من خارج . وهي الهيئات التي تكون في صوت الشاعر وصورته على ما تقدّم واكثر ما توجد هذه من الشعراء المستعملين لها في الاشعار الانفعاليّة مثل التي تُقال في اهل الجحيم وغيرهم

ولمّا كنّا قد قلنا في الاشياء التي تتقوم بها الاشعار التي هي اجزاؤها بالحقيقة فقد ينبغي ان نقول في هذه ايضاً فنقول : انّ هذه الافعال بالجملة هي التي تدلّ عليها الاقوال التي تسمّى الانفعاليّة ولذلك ينبغي اذا استعملت هذه ان تستعمل مع هذه الاقوال . وذلك انّ هذه ترمي الانفعال الذي يقصد بالقول تثبيته كأنه قد وقع واستيقن . وقد تقدّم لك في كتاب الخطابة الاقوال الانفعاليّة الخطبيّة وضروب الانفعالات التي تفعلها هذه الاقوال ولذلك كانت هذه الافعال اخصّ بكتاب الخطابة منها بكتاب الشعر . والانفعالات التي تُثبت بالقول الخطبيّ او الشعري هي الخوف والغضب والرحمة

والتعظيم وسائر الاشياء التي عُدَّت في كتاب الخطابة . وهو ظاهرٌ انَّهُ كما انَّ هاهنا اقوالاً توجب هذه الانفعالات كذلك هاهنا هيئاتٌ واشكالٌ تدلُّ من المتكلم على حضور الاشياء التي توجب هذه الانفعالات وانَّها قد وقعت لوقوع الاشياء الفاعلة لها فينفع لذلك الناظر لها فهذه الصور والهيئات انما ينبغي ان تُستعمل في الشعر ان استُعملت مع الاقاويل الانفعالية الشعرية وذلك امَّا في التعظيم وامَّا في التصغير وامَّا في الاشياء المحزنة المخوفة اذ كانت هذه الاشياء هي التي تستعمل صناعة المديح من الاقاويل الانفعالية على ما سلف . وانما تُستعمل هذه مع الاقاويل الانفعالية التي ليست صادقة اعني التي ليست هي ظاهرة التخيل . وامَّا الاقاويل الانفعالية التي هي ظاهرة التخيل ومناسبة للغرض المقول فيه وهي حق فليس يُحتاج ان تُستعمل فيها هذه الامور التي من خارج فانَّها تُهجنها اذ كانت هذه انما تُستعمل في الاقاويل التي تضعف ان تفعل ما قصد بها الا باقتران هذه الاشياء بها وهي الاقاويل الشعرية فانَّ القائل من الفقهاء لعبد الرحمن الناصر بمحضر الملا من اهل قرطبة يُجرحُ على حسداي اليهودي :

انَّ الذي تُسرِّفت من اجله يزعمُ هذا انَّهُ كاذبٌ

لم يحتج في إغضاب الناصر عليه الى اكثر من هذا القول وان كان لم يخرج عن سَمِّته وهيئته لكون هذا القول حقاً فلذلك لا ينبغي للشاعر ان يستعملها اذ كانت ليست انما هي فضلٌ فقط بل وقد تُهجن القول والقائل اذا كانت بالسَّمت والوقار . (قال) وقد يكتفي الشاعر من هذه باستعمال الاشكال الخاصة بصنفٍ من اصناف الاقاويل وذلك اذا اضطرَّ الى ذلك مع الذين يستعملون الاخذ بالوجوه . واعني بأشكال القول شكل الخبر وشكل المروال وشكل الأمر وشكل التضرُّع وذلك انَّ

شكلَ المخبرِ غيرُ شكلِ السائلِ وشكلَ الأمرِ غيرَ شكلِ الطالبِ او المتضرّع . فالشاعر قد يكتفي بأشكالِ الاقاويل عن سائر الاشياء التي من خارج . فإنَّ تلك اذ كان من شأنها تهجين الاقاويل الشعرية فليس ينبغي ان تُجعل جزءاً من صناعة الشعر وأنما ينبغي ان تُجعل جزءاً من صناعةٍ اخرى

البعث الحارثي عشر

في اسطقات الاقاويل الشعرية

(من الكتاب نفسه)

إِسْطَقَاتُ الشعر هي الاقاويل التي ينحل اليها كل كلام شعري كالقِطَاعِ والرباطات والفواصل . وأخصها الاسماء . (قال) والاسماء صفان أما بسيطٌ وهو الذي ليس هو مركباً من اسماء تدلُّ وأما مضاعفٌ وهو الذي يرْكَبُ من اسماء تدلُّ . وان كان من حيث يُقصد به تسمية شيء واحد لا تدلُّ تلك الاسماء التي رُكِبَ منها مثل عبد شمس وعبد القيس . (قال) وكلُّ اسمٍ فهو أَمَّا حقيقيٌّ وأما دخيلٌ في اللسان وأما منقولٌ نادرٌ الاستعمال وأما مزينٌ وأما معمولٌ وأما معقولٌ وأما مفارقٌ وأما مغيرٌ . فالحقيقيُّ هو الاسم الذي يكون خاصاً بأمةٍ أمةٍ والدخيل هو الذي يكون لأمةٍ أخرى فيدخله الشاعر في شعره . وذلك مثل الإِسْتَبْرَقِ والمِشْكَاةِ وغير ذلك من الاسماء الاعجمية الدخيلة في لسان العرب . وأما الاسم النادر المنقول فهو نقلُ اسم غريب أَمَّا من النوع الى الجنس مثل تسمية القتل موتاً وأما من الجنس الى النوع

مثل تسمية الثقل حكمةً وأما من نوعٍ الى نوعٍ آخر مثل تسمية الحيانة سرقةً .
وأما ان يُنقل شيءٌ منسوبٌ الى ثاني الى شيء ثالث منسوب الى رابع .
مثل نسبة الاول الى الثاني مثل ما كان يستمي بعض القدماء الشيخوخة عشيةً
العمر ويستمي العشية شيخوخة النهار وذلك ان نسبة الشيخوخة الى العمر
نسبة العشية الى النهار . وأما الاسم المعمول المرتجل فهو الاسم الذي يَخترعه
الشاعر اختراعاً ويكون هو اول من استعمله وهذا غير موجود في اشعار
العرب وإنما يوجد ذلك في الصنائع الناشئة واكثر ما في الصنائع هو منقولٌ
لا معمولٌ مخترعٌ وربما استعمله المحدثون من الشعراء على طريق الاستعارة
اعني المنقول الى الصنائع مثل قول ابي الطيب :
اذا كان ما تنويه فعلاً مضارعاً

مضى قبل ان تُلقَى عليه الجوازمُ
وربما استعملوا تصريراً لم يستعمل قبلُ مثلُ قوله :
تفاوَحَ مسكُ الغانيات ورَّندهُ

وأما المفارق والمعقول فليس يوجدان في لسان العرب . والمزينة هي
اسماء كانت تُجعل بعض اجزائها نغماً فتُرَّينُ بها وقد قيل انه يعني بالمفارق
الاسماء المغيرة بالزيادة فيها والنقصان منها والحذف او القلب وقيل بل يعني
بذلك الاسماء التي يعسر النطق بها . وظاهر كلامه انه اسمٌ كان يُولفُ
عندهم من مقاطع محدودة . والاسم المعقول فانه فيما أحسب الذي سمَّاهُ
المختلف وظاهر كلامه انه الاسم المحذوف بالنقصان مثل الاسماء المرحمة
عندنا . وأما المغيرة فهي المستعارة التي تُستعار أما من الشبيه مثل تسميتهم
الكوكب نسرًا وأما من الضدّ مثل تسميتهم الشمس جونةً وأما من
اللازم مثل تسميتهم الشحم ندًا والمطر سماءً . (قال) وفضل القول في
التفهم انما هو القول المشهور المبذل الذي لا يخفى على احدٍ وهذه الاقاويل

أَمَّا تَوَلَّفَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْمَشْهُورَةِ الْمُبْتَذِلَةِ وَهِيَ الَّتِي سَمَّاهَا فِي مَا قَبْلُ الْحَقِيقَةَ وَتُسَمَّى الْمُسْتَوَلِيَّةَ وَالْأَهْلِيَّةَ . (قَالَ) وَذَلِكَ مِثْلُ شَعْرِ فُلَانٍ وَفُلَانٍ لِقَوْمٍ مَشْهُورِينَ عِنْدَهُمْ . وَيَنْبَغِي أَنْ نَتَقَدَّدَ مِنَ الْغَالِبِ عَلَى أَشْعَارِهِ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْأَلْفَازِ مِنْ شِعْرَاءِ الْعَرَبِ . (قَالَ) وَالْأَقَاوِيلُ الْعَفِيفَةُ الْمَدِيحِيَّةُ فِيهِ الْأَقَاوِيلُ الَّتِي تَوَلَّفَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْمُبْتَذِلَةِ وَمِنَ الْأَسْمَاءِ الْآخَرِ اعْنِي الْمُنْقُولَةُ الْغَرِيبَةُ وَالْمُعَيَّرَةُ وَاللَّفْوِيَّةُ لِأَنَّهُ مَتَى تَعَرَّى الشَّعْرُ كُلُّهُ مِنَ الْأَلْفَازِ الْحَقِيقَةِ الْمُسْتَوَلِيَّةِ كَانَ رَمَزًا وَلَغْزًا وَلِذَلِكَ كَانَتْ الْأَلْفَازُ وَالرَّمُوزُ هِيَ الَّتِي تَوَلَّفَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْغَرِيبَةِ اعْنِي بِالْغَرِيبَةِ وَالْمُنْقُولِ الْمُسْتَعَارِ وَالْمَشْتَرَكِ وَاللَّفْوِيَّةِ وَالرَّمْزِ . وَاللَّغْزُ هُوَ الْقَوْلُ الَّذِي يَشْتَمِلُ عَلَى مَعَانٍ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَعْبُرَ اتِّصَالَ تِلْكَ الْمَعَانِي الَّتِي يَشْتَمِلُ عَلَيْهَا بَعْضًا بِبَعْضٍ حَتَّى يُطَابِقَ بِذَلِكَ أَحَدُ الْمَوْجُودَاتِ . وَيَكُونُ أَمَّا بِحَسَبِ الْأَلْفَازِ الْمَشْهُورَةِ فَاتِّصَالَ تِلْكَ الْمَعَانِي بِبَعْضِهَا بِبَعْضٍ غَيْرَ مُمَكِّنٍ وَأَمَّا بِحَسَبِ الْأَلْفَازِ الْغَيْرِ الْمَشْهُورَةِ فَمُمْكِنٌ وَذَلِكَ كَثِيرٌ فِي شَعْرِ ذِي الرُّمَّةِ مِنْ شِعْرَاءِ الْعَرَبِ . وَفَضِيلَةُ الْقَوْلِ الشَّعْرِيِّ الْعَفِيفِيِّ أَنْ يَكُونَ مُوَأَفَّقًا مِنَ الْأَسْمَاءِ الْمُسْتَوَلِيَّةِ وَمِنْ تِلْكَ الْأَنْوَاعِ الْآخَرِ أَنْ يَكُونَ الشَّاعِرُ حَيْثُ يُرِيدُ الْإِيضَاحَ يَأْتِي بِالْأَسْمَاءِ الْمُسْتَوَلِيَّةِ وَحَيْثُ يُرِيدُ التَّعْجُّبَ وَالْإِلْهَادَ يَأْتِي بِالصَّنْفِ الْآخَرَ مِنَ الْأَسْمَاءِ . وَلِذَلِكَ قَدْ يُتَضَاحَكُ بَيْنُ يُرِيدُ الْإِيضَاحَ فَيَأْتِي بِالْأَسْمَاءِ الْمَشْتَرَكَةِ أَوْ الْغَرِيبَةِ أَوْ الْأَلْسُنِ أَوْ الْعَمُولَاتِ . وَيُتَضَاحَكُ أَيْضًا بَيْنَ يُرِيدُ التَّعْجُّبَ وَالْإِلْهَادَ فَيَأْتِي بِالْأَسْمَاءِ الْمُبْتَذِلَةِ وَكَانَ الشَّاعِرُ يَجِبُ لَهُ أَلَّا يُفْرَطَ فِي اسْتِعْمَالِ الْأَسْمَاءِ الْغَيْرِ الْمُسْتَوَلِيَّةِ فَيُخْرِجَ عَنْ طَرِيقَةِ الشَّعْرِ إِلَى الْكَلَامِ الْمُتَعَارَفِ

(قَالَ) وَأَمَّا مُوَافَقَةُ الْأَلْفَازِ بِبَعْضِهَا لِبَعْضٍ فِي الْمَقْدَارِ وَمُعَادَلَةُ الْمَعَانِي بِبَعْضِهَا لِبَعْضٍ وَمَوَازِنَتُهَا فَامْرُءٌ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَامًّا وَمَشْتَرَكًا لِجَمِيعِ الْأَلْفَازِ الَّتِي هِيَ أَجْزَاءُ الْقَوْلِ الشَّعْرِيِّ وَذَلِكَ أَنَّا نَجِدُ الشَّعْرَاءَ

وان استعملوا الالفاظ الحقيقية في المواضع التي يهزأ بهم في استعمالهم
اياها ليس يخلو شعرهم من هذين الاسمين اعني من الموازنة والموافقة
في المقدار ولكن كان هذا عامّاً لجميع انواع الشعر . واما الاشعار
التي تأتلف من الاسماء المختلفة فوجود هذا المعنى فيها أبين وموافقة
الالفاظ التي ذكر في المقدار هي مقارنة بعضها لبعض في عدد الحروف وان
وافقت مع هذا في كلّ اللفظ او في بعض اللفظ فهو الذي يُعرف بالمطابقة
والمجانسة عند اهل زماننا . والموافقة انحاء وذلك انه لا تخلو الموافقة ان
تكون في كلّ اللفظ وكلّ المعنى وهذا مثل قول الشاعر :

لا ارى الموت يسبق الموت شي

ومثل قولهم : طويل النجاد رفيع العباد . او ان تكون في بعض اللفظ
وبعض المعنى او ان تكون في بعض اللفظ وكلّ المعنى او تكون في كل
اللفظ وبعض المعنى او تكون في كلّ اللفظ فقط او في بعض اللفظ فقط
او تكون في كلّ المعنى فقط او في بعض المعنى فقط . فمثال الموافقة في
بعض اللفظ وبعض المعنى الاسماء المشتقة من تصريف واحد وذلك مثل
قول المتنبي :

على قدر اهل العزم تأتي العزائم

وتأتي على قدر الكرام المكارم

ومثال الموافقة في بعض اللفظ وكلّ المعنى قولهم : درهم ضرب الامير
ومضروب الامير . ومثال عكس هذا اعني في كل اللفظ وبعض المعنى
الاسماء المشككة والشعراء يستعملونها كثيراً ومثال الموافقة في كلّ اللفظ
فقط الاسماء المشتركة مثل قول المعري :

معان من احببنا معان

ومثل قوله :

فَزَنْدَكَ مَغْتَالٌ وَطَرْفُكَ مَغْتَالٌ

ومثالُ الْمُتَّفِقَةِ في بعض اللفظ قول حبيب :

ما انتَ عن ذُهْلِيَّةٍ بَذاهِلٍ

وقول ابي الطيّب :

أَقْلَبَ الطَّرْفَ بَيْنَ الْحَيْلِ وَالْحَوْلِ

وهذا كله في لغة العرب مثل الضَّرْب والضَّرْب والحِمْل والحِمْل وأُشْرِقت الشمس وشرقت . ومثال الموافقة في كل المعنى فقط الاسماء المترادفة مثل قوله : أقوى وأقفر . ومثال المتفقة في بعض المعنى فقط الاسماء المختلفة التي تدلّ من الشيء الواحد على جهات مختلفة مثل الصارم والذكر . والقوافي عند العرب هي موافقة في المقدار وفي بعض اللفظ وذلك أمّا في حرف واحد وهو الاخير وأمّا في حرفين وهو الذي يُعرفه المُحَدِّثُونَ بالزُوم . وأمّا الموازنة في اجزاء القول فهي على انحاء اربعة : احدها ان يأتي الشاعرُ بالشيء . وشبيهه مثل الشمس والقمر او يأتي بالاضداد مثل الليل والنهار او يأتي بالشيء . وما يُستعمل فيه مثل القوس والسهم والفرس واللجام او يأتي بالاشياء المناسبة مثل الملك والإله . وهذه المناسبة انما تؤخذ من اربعة اشياء . وفي هذا الباب عيّب على الكميّ :

تَكَامِلٌ فِيهِ الدَّلُّ وَالشَّبُّ

لأنّ الدلّ غير شبيه بالشب . ومن هذا الباب قال بعضهم في قول

امرئ القيس :

كَأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوَادًا لِلذَّيْ

وَلَمْ أَسْبِأِ الزَّرَقَ الرَّوِيَّ وَلَمْ أَقْلُ

لَحْلِي كَرِي كَرَةً بَعْدَ اجْفَالٍ

انه غير مناسب وانّ التناسب فيه هو عكس ما فعل اعني ان يكون

صدر البيت الاول صدر الثاني وصدر الثاني صدر الاول . ومثل هذا قيل

في قول ابي الطيب :

وقفت وما في الموت شكٌ لواقفٍ

كانك في جفن الردى وهو نائمُ

تمرُّ بكَ الابطال كلّمى هزيمةً

ووجهك وضّاحٌ ونفرك باسمُ

انّ التناسب فيه ان يكون صدر البيت الاول للمثاني وصدر الثاني
للاول . وما قاله ابو الطيب له وجهٌ من التناسب وكذلك ما قاله امرؤ
القيس

(قال) والقول انما يكون مختلفاً اي متغيراً عن القول الحقيقي من
حيث توضع فيه الاسماء متوافقة في الموازنة والمقدار وبالاسماء الغريبة وبغير
ذلك من انواع التغير . وقد يُستدلُّ على انّ القول الشعري هو المتغير انه
اذا غيّر القول الحقيقي سُمي شعراً او قولاً شعرياً ووُجد له فعلُ الشعر
مثال ذلك قول القائل :

ولمّا قضينا من مَنى كلّ حاجةٍ ومسّح بالاركان من هو ماسحُ

اخذنا باطراف الاحاديث بيننا وسالت بأعناق المطيِّ الاباطحُ

انما صار شعراً من قبل انه استعمل قوله :

اخذنا باطراف الاحاديث بيننا وسالت باعناق المطيِّ الاباطحُ

بدل قوله «تحدّثنا ومشينا» وكذلك قوله :

بعيدة مهوى القرطِ

انما صار شعراً لانه استعمل هذا القول بدل قوله «طويلة العنق» وكذلك
قول الآخر :

يادارُ اينَ ظباؤكِ اللّمسُ قد كان لي في إنسها أنسُ

انما صار شعراً لانه اقام الدار مقام الناطق بمخاطبتها وابدل لفظ النساء

بالظباء . واتى بموافقة الإنس والأنس في اللفظ . وانت اذا تسمّلت الاشعار
 الحركة وجدها بهذه الحال . وما عدا هذه التغيرات فليس فيه من معنى
 الشرعية إلا الوزن فقط والتغيرات تكون بالموازنة والمدافعة والإبدال
 والتشبيه وبالجملّة بإخراج القول غير مُخرَج العبادة مثل القلب والحذف
 والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وتغيير القول من الايجاب الى السلب
 ومن السلب الى الايجاب وبالجملّة من المقابل الى المقابل وبالجملّة ليجمّع
 الانواع التي تُسمّى عندنا مجازاً . فالحذف مثل قول القرآن : واسأل القرية .
 وقوله : ولو انّ قرآنًا سُيِّرَ بِهِ الجبال او قُطِعَتْ بِهِ الارض او كَلَّمَ بِهِ
 الموتى . والقلب مثل قول القائل : فلان من اجل بنيه لا بنوه من اجله .
 والسنة سبب الانسان لا الانسان سبب السنة . والتقديم والتأخير مثل قوله :
 ولم يجعل له عوجاً قيماً . وقوله : واذا ابتلى ابراهيم ربه . والزيادة مثل
 قوله : تلبت بالدهن . ومثل قوله : ليس كمثل شي . ومثل قوله : ولا طائر
 يطير بجناحيه . ومثال التغيير في الايجاب الى السلب قول القائل : ما فعله
 احدٌ الا انت . بدل قوله : انت فعلته . ومن هذا المعنى قول النابغة :

ولا عيبَ فيهم غير ان سيوفهم بينَ فلول من قراع الكتائب
 فانه اوجب لهم الفضائل لينفي العيوب واستثنى منها ما ليس بعيب
 على جهة تسمية الشيء باسم ضده . ومن التغيرات المذيذة جمع الاضداد
 في شي . واحد كقوله :

فيك الخصام وانت الخصم والحكم

وكون الضد سبباً لاضد كقوله : ولكم في القصاص حياة . وليس يخفى
 عليك انواعها البسيطة والمركبة المحصورة في هذه الكليات ويشبه ان
 يكون احصاء انواعها الاخيرة عسيراً جداً ولذلك أقصر هنا على الكليات
 فقط . والفاضل من هذه الاشياء هو ان يُستعمل من كل واحد منها ما

هو ابين واظهر واشبه وهذا لا يوجد الا في النادر من الشعراء وذلك ان استعمال الأبين من هذه الاشياء والاشبه هو دليل المهارة . وهذا الصنف هو الذي يجمع الى جودة الافهام فعل الاقاويل الشعرية اعني تحريك النفس . مثال ذلك ان الإبدال اذا كان شديد الشبه افاد جودة التخييل والافهام معاً . وربما عرض في الابدال المناسب قلة فهم عند القدماء من السامعين كما عرض في قوله : «حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود» أن ظن بعضهم أنه الخيط الحقيقي فترأت من الفجر . (قال) والاسماء المركبة تصلح للوزن الذي يُثنى فيه على الاختيار من غير تعيين رجل واحد منهم وهذه الاسماء هي قليلة الوجود في لسان العرب وهي مثل قولهم العنشمي المنسوب الى عبد شمس . وأما اللغات فتصلح للشعر الذي يذكر فيه امر المعاد وما فيه من الاهوال وكان صنفاً من الشعر عندهم معروفاً . وأما الاسماء المنقولة الغريبة فتختص بالاشعار التي تُقال في الامثال والحكم والقصص المشهورة

ابحث الثاني عشر

في صناعة الاشعار القصصية

(من الكتاب نفسه)

(قال) ففيما قلناه في صناعة المديح وفي الاشياء المشتركة لاصناف الاشعار من التشبيه وغير ذلك كفاية . والاشعار القصصية سبيلها في الاجزاء التي هي المبدأ والوسط والنهاية سبيل اجزاء صناعة المديح وكذلك في المحاكاة الا ان المحاكاة ليس تكون للافعال فيها وإنما تكون للالامنة

الواقعة فيها تلك الافعال وذلك انه انا يُحاكى في هذه كيف كانت احوال
المتقدم مع احوال المتأخر وكيف تُنقل الدول والممالك والايام . ومحاكاة
هذا النوع من الوجود قليلٌ في لسان العرب وهو كثير في الكتب الشرعية .
وكرّدُ مجيدين في هذا الصنف من شعرائهم واثنى ثناءً عاماً على اوميروش .
ومن جيد ما في هذا المعنى للعرب قول الاسود بن يعفر :

ماذا أُوْمَلُ بعدَ آلِ محرقٍ تركوا منازلهم وبعدَ ايادٍ
ارضَ الحُورِ نرقٍ والسَّديرِ وبارقٍ والقصرِ ذي الشُّرفِ من سِندادٍ
نزلوا بانقرةٍ يسيلُ عليهم ماءُ الفراتِ يحِي من أطوادٍ
جرت الرياحُ على محلِّ ديارهم فكأنَّهم كانوا على ميعادٍ
فارى النعيمَ وكلَّ ما يُلهى به يوماً يصيرُ الى بلى ونفادٍ

(قال) واجزاء هذا النوع هي اجزاء صناعة المديح العفيفة من
الادارة والاستبدال والتركيب منهما . وربما كان بعض اجزائها انفعالياً
كالحال في صناعة المديح . وصنائع الشعر واحكامها في التلحين والقناء
احكامُ صناعة المديح . وذكر فروقاً بين صناعة المديح وبين صنائع
الشعر الأخر عنهم وخواصٌ تختص بها تلك الاشعار الأخر في الاوزان
والاجزاء والمحاكاة والقدر . وان هاهنا اوزاناً هي أليقُ ببعض الاشعار
من بعض . وذكر من اجاد من الشعراء في هذه الاشياء ومن لم يُجد واثنى
في هذا كله على اوميروش وكل ذلك خاصٌ بهم وغير موجودٍ مثاله
عندنا . إماً لأن ذلك الذي ذكر غير مشترك للاكثر من الامم وإماً لأنه عرضٌ
للعرب في هذه الاشياء امرٌ خارج عن الطبع وهو ايّن فأنه ما كان
ليثبت في كتابه هذا ما هو خاصٌ بهم بل ما هو مشترك للامم الطبيعية



البعث الثالث عشر

في كيفية التخلص الى ما يراد محاكاته

(من الكتاب نفسه)

وينبغي ان يكون ما يأتي به الشاعر من الكلام يسيراً بالاضافة الى الكلام المحاكى كما كان يفعل اوميروش فانه انما كان يعمل صدراً يسيراً ثم يتخلص الى ما يريد محاكاته من غير ان يأتي في ذلك بشي . لم يُعْتَدَ لكن ما قد اعتيد فان غير المعتاد منكراً وانما قال ذلك فيما احسب لانّ للامم في تشبيهاتهم عوائد خاصة مثل قول امرئ القيس :

يُهَيْلُ وَيَذْرِي تُرْبَهَا وَيُثِيرُهُ اثاره نَبَاتِ الهواجر مُخْمَسِ

وكذلك تشبيههم الضبّ بالنون لمكان المسراب الموجود في بلادهم ومن هذا قوله : والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة . (قال) ومتى طال الكلام وليس فيه تغيير ولا محاكاة فينبغي ان يُعْتَنَى في ذلك بايراد الالفاظ البينة الدلالة وهي التي تدلّ على اشياء باعيانها لا على اشياء متضادة او مختلفة وان يكون تركيبها على المشهور عندهم وتكون سهلة عند النطق . ويشبه ان يكون هذا هو اكثر ما يُطْلَق عليه في لسان العرب اسم الفصاحة الا ان يكون ذلك القول ظاهر الصدق ومشهوراً فان الصدق الذي يتضمّنه يشفع لما فيه من قلة الفصاحة وقلة التغير والمحاكاة



البعث الرابع عشر

في انواع المحاكاة غير المقبولة

(من الكتاب نفسه)

والغلط الذي يقع في الشعر ويجب على الشاعر توبيخه فيه ستة اصناف :
احدها ان يحاكي بغير ممكن بل ممتنع ومثال هذا عندي قول ابن المعتز :
يصف القمر في تنقصه :

انظر اليه كزورقٍ من فضةٍ قد اثقلته حمولةٌ من عنبرٍ
فان هذا ممتنع . وانما آذنه بذلك شدة الشبه وانه لم يقصد به حثٌ
ولا نهْيٌ بل انما يجب ان يحاكي بما هو موجود او يُظن انه موجود مثل
محاكاة الاشرار بالشياطين او بما هو ممكن الوجود في الاكثر لا في الاقل
او على التساوي فان هذا النوع من الوجود هو اليق بالخطابة منه بالشعر
والموضع الثاني من غلط الشاعر ان يحرف المحاكاة وذلك مثل ما يعرض
للمصور ان يزيد في الصورة عضواً ليس فيها او يصوره في غير المكان
الذي هو فيه كمن يصور الرجلين في مقدم الحيوان ذي الاربع واليدين في
مؤخره . وينبغي ان يتفقد مثال هذا في اشعار العرب . وقريب منه عندي
قول بعض المحدثين الاندلسيين يصف الفرس :

وعلى أذنيه اذنٌ ثالثٌ من سنان السمهيِّ الازرق

والموضع الثالث ان يحاكي الناطقين باشياء غير ناطقة فان هذا ايضاً
من مواضع التوبيخ وذلك ان الصدق في هذه المحاكاة يكون قليلاً
والكذب كثيراً الا ان نُشبهه من الناطقة صفةً مشتركةً للناطق وغير

الناطق وقد تُؤنس بمثل هذا العادة مثل تشبيه العرب النساء بالظباء وببهر الوحش

والموضع الرابع ان يشبه الشيء بشيئه ضده او بضد نفسه .
وذلك مثل قول العرب «سقيمة الجفون» في الحسنۃ الغاضۃ النظر وقريب منه قولهم :

راحوا كأنهم مرضى من الكرم

وقول الآخر :

ومخرق عنه القميص تخاله وسط البيوت من الحياء سقيا
فان هذه هي كلها اضداد الصفات الحسنه وانما آنس بذلك العادة
والموضع الخامس ان يأتي بالاسماء التي تدل على المتضادين بالسواء مثل
الصريم في لسان العرب والقرء والجلد وغير ذلك مما قد ذكره اهل اللغة
والموضع السادس ان يترك المحاكاة الشعرية وينتقل الى الاقتناع والاقاويل
التصديقية وبخاصة متى كان القول هجيناً قليل الاقتناع وذلك مثل قول
امريء القيس يعتذر عن جبنه :

وما جبت خيلي ولكن تذكرت مرابطها من بربعيص وميسرا
وقد يحسن هذا الصنف اذا كان حسن الاقتناع او صادقاً مثل قول

الآخر يعتذر عن الفرار :

الله يعلم ما تركت قتالهم حتى رموا فرسي بأشقر مزبد
وعلمت اني ان أقاتل واحداً أقتل ولا ينكي عدوي مشهدي
فصدت عنهم والاحبة فيهم طمعاً لهم بعقاب يوم مفسد
فان هذا القول انما حسن في الاكثر لصدقه لان التغيير الذي فيه يسير
. ولذلك قال القائل : يا معشر العرب لقد حسنت كل شيء حتى الفرار
(قال) واذا كانت مواضع الغلط ستة ومواضع التوبيخ مقابلتها فيجب

ان تكون مواضع الغلط الذاتي والتوبيخ الخاصي اثني عشر موضعاً ستّة
اغاليط وستّة توبيخات . وامثلة التوبيخات غير موجودة عندنا اذ كان
شعراؤنا لم تتميز لهم هذه الاشياء ولا شعروا بها فهذا هو ما تأدّى الى
فهمنا ممّا ذكره ارسطو في كتابه هذا من الاقاويل المشتركة لجميع
اصناف الشعر والخاصّة بالمديح اعني المشتركة منها ايضاً للاكثر او للجميع .
وسائر ما ذكره في كتابه هذا من الفصول التي بين سائر اصناف الشعر
عندهم وبين صنف المديح فهو خاص بهم . ومع ذلك فلسنا نجد ذكر من
ذلك في هذا الكتاب الواصل الينا الا بعض ذلك . وذلك يدل على ان
هذا الكتاب لم يُترجم على التام وانه بقي منه التكلّم في سائر فصول
اصناف كثير من الاشعار عندهم وقد كان هو وعدّ بالتكلّم في هذه
كلّها في صدر كتابه . والذي نقص ممّا هو مشترك هو التكلّم في صناعة
الهجاء لكن يُشبه ان يكون الوقوف على ذلك بقرب من الاشياء التي
قيمت في باب المديح اذ كانت الاضداد يُعرف بعضها ببعض . وانت
تبيّن اذا وقفت على ما كتبناه هاهنا ان ما شعر به اهل لساننا من القوانين
الشعرية بالاضافة الى ما في كتاب ارسطو هذا وفي كتاب الخطابة نزر
يسير كما يقوله ابو نصر . وليس يخفى عليك ايضاً كيف ترجع تلك
القوانين الى هذه ولا ما ذكروا من ذلك على وجه الصواب ممّا ذكر على
غير ذلك والله الموفق للصواب بفضلِهِ ورحمته



الفصل الثاني

في معرفة الشعراء

البحث الاول

في القدماء من الشعراء

(من كتاب المزهر في علوم اللغة للعلامة جلال الدين السيوطي)

ومن قدماء الشعراء اعصرُ بن سعد بن قيس عيلان بن مُضَر وهو
متبهُ أبو باهلة وغني والطَّافُوة. ومنهم المستوعر بن ربيعة ابن كعب بن
نهدٍ وكان قديماً وبقي بقاء طويلاً حتى قال :
ولقد سئمتُ من الحياة وطولها وازددتُ من عدد السنين مثنيًا
مائةً اتتُ من بعدها مائتان لي وازددتُ من عدد الشهور سنينًا
ومنهم زُهَيْرُ بْنُ جَنْبَلٍ الْكَلْبِيُّ كان قديماً شريفاً وهو القائلُ :
إذا قالتِ حَدامُ فصدّقوها فإنَّ القولَ ما قالتِ حَدامُ
ومنهم جُذَيْمَةُ الْإِبْرَشِ وَلُجَيْمُ بْنُ صَعْبِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بَكْرِ بْنِ وَائِلٍ
وهو القائلُ :

من كلِّ ما نال الفتى قد نلتُهُ إِلَّا التَّجِيَّةَ

وقال امرؤ القيس بن حُجْرٍ :

عوجاً على طَلِّ الدِّيارِ لَعَنَّا نبكي الدِّيارَ كما يبكي ابنُ حَدامِ

وهو رجلٌ من طيٍّ لم نسمع شعره الذي بكى فيه ولا شعراً غير هذا البيت الذي ذكره امرؤ القيس . وكان أوّل من قصد القصائد وذكر الوقائع المهلهل بن ربيعة التغلبيّ في قتل أخيه كليب قال الفرزدق :

ومهلل الشعراء ذاك الأوّل

وزعت العرب أنّه كان يتكثّر ويدّعي في قوله أكثر من فعله .

وكان شعراء الجاهليّة في ربيعة أولهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حُجر الكنديّ والمرقشان والاكبر منها عمّ الاصغر والاصغر عمّ طرفة ابن العبد . واسم الاكبر عوف بن سعدٍ واسم الاصغر عمرو بن حرملة وقيل ربيعة بن سفيان . ومنهم سعد بن مالك وطرفة بن العبد وعمر بن قيسة والمتلمس وهو خال طرفة . والاعشى والمسيب بن علس والحارث بن حلزة . ثمّ تحوّل الشعر في قيس فمنهم النابغتان زهير بن ابي سلمى وابنه كعب وليد الخطيئة والشّماخ واخوه مزرد وخدّاش بن زهير . ثمّ آل الى تميم فلم يزل فيهم الى اليوم ومنهم كان أوس بن حجر شاعر مضر في الجاهليّة غير مدافع . وكان الاصمعيّ يقول أوس أشعر من زهير ولكن النابغة طأطأ منه وكان راوية أوس زهير . وكان اوس زوج أمّ زهير . (قال عمر بن شبة) في طبقات الشعراء : للشعر والشعراء أوّل لا يوقف عليه وقد اختلف في ذلك العلماء وأدعت القبائل كل قبيلة لشاعرها انه الأوّل ولم يدّعوا ذلك لقائل البيتين والثلاثة لأنهم لا يسئون ذلك شعراً فأدعت اليانبة لامرئ القيس وبنو اسد لعبيد بن الابرس وتغلب لمهلل وبكر لعمر و ابن قنّة والمرقش الاكبر وايدّ لابي دؤاد . (قال) وزعم بعضهم انّ الافوه الاوديّ أقدم من هؤلاء . وأنّه أوّل من قصّد القصيد . (قال) وهؤلاء النفر المدّعي لهم التقدّم في الشعر متقاربون لعلّ أقدمهم لا يسبق المهجورة بمائة سنة او نحوها (وقال ثعلب في اماليه) قال الاصمعيّ : أوّل من يروى

لَهُ كَلِمَةٌ تَبْلُغُ ثَلَاثِينَ بَيْتًا مِنَ الشَّعْرِ مُهْلِلٌ ثُمَّ ذُوَيْبُ بْنُ كَعْبِ بْنِ عَمْرِو
بْنِ تَيْمٍ ثُمَّ ضَمْرَةُ رَجُلٍ مِنْ بَنِي كَنْانَةَ وَالْأَضْبَطُ بْنُ مُرَابِعٍ . (قَالَ) وَكَانَ
بَيْنَ هَؤُلَاءِ وَبَيْنَ الْإِسْلَامِ أَرْبَعُمِائَةِ سَنَةٍ وَكَانَ أَمْرُ الْقَيْسِ بَعْدَ هَؤُلَاءِ
بِكَثِيرٍ

(وَقَالَ ابْنُ خَالَوَيْهِ فِي كِتَابِ لَيْسَ) . أَوَّلُ مَنْ قَالَ الشَّعْرَ ابْنُ حِذَامٍ .
(وَقَالَ ابْنُ رَشِيقٍ فِي الْعُمْدَةِ) : الْمَشَاهِيرُ مِنَ الشُّعْرَاءِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحِيطَ بِهِمْ
عَدَدٌ وَمِنْهُمْ مَشَاهِيرٌ قَدْ طَارَتْ أَسْمَاؤُهُمْ وَسَارَ شَعْرُهُمْ وَكَثُرَ ذِكْرُهُمْ حَتَّى
غَلَبُوا عَلَى سَائِرِ مَنْ كَانَ فِي زَمَانِهِمْ وَلِكُلِّ أَحَدٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ تَفْضُلُهُ وَتَتَعَصَّبُ
لَهُ وَقَلَّمَا تَجْتَمِعُ عَلَى وَاحِدٍ إِلَّا مَا رُوِيَ عَنِ الرَّسُولِ فِي أَمْرِ الْقَيْسِ «أَنَّهُ
أَشْعَرُ الشُّعْرَاءِ وَقَائِدُهُمْ إِلَى النَّارِ» يَعْنِي شُعْرَاءَ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْمُشْرِكِينَ . قَالَ
دَعْبَلُ بْنُ عَلِيٍّ الْحِزَّاعِيُّ : وَلَا يَقُودُ قَوْمًا إِلَّا أَمِيرُهُمْ . قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ
لِلْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَقَدْ سَأَلَهُ عَنِ الشُّعْرَاءِ : أَمْرُ الْقَيْسِ سَابِقُهُمْ
خَسَفَ لَهُمْ عَيْنُ الشَّعْرِ فَافْتَقَرُوا عَنْ مَعَانِي عَوْرٍ أَصَحَّ بَصْرًا (قَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ)
خَسَفَ مِنَ الْخَسْفِ وَهِيَ الْبُئْرُ الَّتِي حُفِرَتْ فِي حِجَابَةِ فَخَرَجَ مِنْهَا مَاءٌ كَثِيرٌ .
وَقَوْلُهُ افْتَقَرُوا أَيَّ فَتَحَ وَهُوَ مِنَ الْفَقْرِ وَهُوَ فَمُ الْقَنَاءِ وَقَوْلُهُ : عَنْ مَعَانِي عَوْرٍ
يُرِيدُ أَنَّ أَمْرَ الْقَيْسِ مِنَ الْيَمَنِ وَأَنَّ أَهْلَ الْيَمَنِ لَيْسَتْ لَهُمْ فَصَاحَةُ نَزَارٍ فَجَعَلَ
لَهُمْ مَعَانِي عَوْرًا فَكَانَ فَتَحُ أَمْرِ الْقَيْسِ أَصَحَّ بَصْرًا فَإِنَّ أَمْرَ الْقَيْسِ
يَعْنِي النِّسْبَ نَزَارِيُّ الدَّارِ وَالْمِنْشَأِ . وَفَضَّلُهُ عَلَيَّ بِأَنَّ قَالَ رَأَيْتُهُ أَحْسَنَهُمْ
(نَادِرَةٌ وَأَسْبَقَهُمْ بِأَدْرَةٍ وَأَنَّهُ لَمْ يَقُلْ لِرَغْبَةٍ وَلَا لِرَهْبَةٍ) . (وَقَدْ قَالَ الْعُلَمَاءُ بِالشَّعْرِ
أَنَّ أَمْرَ الْقَيْسِ لَمْ يَتَقَدَّمِ الشُّعْرَاءُ لِأَنَّهُ قَالَ مَا لَمْ يَقُولُوا وَلَكِنَّهُ سَبَقَ إِلَى
أُمُيَّيَّاءَ فَاسْتَحْسَنَهَا الشُّعْرَاءُ وَاتَّبَعُوهُ فِيهَا لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ لَطَّفَ الْمَعَانِي وَمَنْ
اسْتَوْقَفَ عَلَى الطَّلُولِ وَوَصَفَ النِّسَاءَ بِالْظُّبَاءِ وَالْمَهْيَ وَالْبَيْضَ وَشَبَّهَ الْحَيْلَ
بِالْعِبْثَانِ وَالْعِصْيَ وَفَرَّقَ بَيْنَ النِّسَبِ وَمَا سِوَاهُ مِنَ الْقَصِيدَةِ وَقَرَّبَ مَا أَخَذَ

الكلام فقيّد الاوابد واجاد الاستعارة والتشبيه . وحكى محمد بن سلام الجمحي : انّ سائلاً سأل الفرزدق : من اشعر الناس . فقال : ذو القروح . (وسئل لبيد) : من اشعر الناس . فقال : الملك الضليل . قيل : ثمّ من . قال : الشاب القتيل . قيل : ثمّ من . قال : الشيخ ابو عقيل . يعني نفسه . وكان الحدّاق يقولون : الفحول في الجاهليّة والاسلام ثلاثة متشابهون زهير والفرزدق والنابغة والاخلط والاعشى وجريز . وكان خلف الاحمر يقول : اجمعهم الاعشى . وقال ابو عمرو ابن العلاء : مثله مثل البازي يضرب كبير الطير وصغيره . وكان ابو الخطّاب الاخفش يقدمه جداً لا يقدم عليه احداً . وحكى الاصمعي عن ابن ابي طرفة : كفّاك من الشعراء اربعة زهير اذا رغب والنابغة اذا رهب والاعشى اذا طرب وعترة اذا كلب . وزاد قوم : وجريز اذا غضب . وقيل لكثير او لنصيب : من اشعر العرب . فقال : امروء القيس اذا ركب وزهير اذا رغب والنابغة اذا رهب والاعشى اذا شرب . وكان ابو بكر يقدم النابغة ويقول : هو احسنهم شعراً واعذبهم بحراً وابعدهم قعرأ . وقال محمد بن ابي الخطّاب في كتابه الموسوم بجمهرة اشعار العرب انّ ابا عبيدة قال : اصحاب السبع التي تسمّى السُّمَط امروء القيس وزهير والنابغة والاعشى ولبيد وعمرؤ وطرفة . (قال) وقال المفضل : من زعم انّ في السبع التي تسمّى السُّمَط لاحد غير هؤلاء فقد ابطل واسقط من اصحاب المعلّقات عنترة والحارث بن حلزة واثبت الاعشى والنابغة . وكانت المعلّقات تُسمّى المذهبات وذلك انها اختيرت من سائر الشعر فكُتبت في القبايطي بماء الذهب وعلقت على الكعبة فلذلك يُقال : مذهب فلان اذا كانت اجود شعره . ذكر ذلك غير واحد من العلماء وقيل بل كان الملك اذا استجيدت قصيدة يقول : علّقوا لنا هذه لتكون في خزانتها . (وقال الجمحي) : سأل عكرمة بن جريز اباه جريزاً : من اشعر الناس . قال :

أَعَنُ الْجَاهِلِيَّةُ تَسْأَلُنِي أَمَرَ الْإِسْلَامِ . قَالَ : مَا أَرَدْتُ إِلَّا الْإِسْلَامَ فَاذْ ذَكَرْتُ
الْجَاهِلِيَّةَ فَأَخْبَرَنِي عَنْ أَهْلِهَا قَالَ : زُهَيْرٌ شَاعِرُهُمْ . (قَالَ) قُلْتُ : فَالْإِسْلَامُ .
قَالَ : الْفَرَزْدَقُ نَبْعَةُ الشَّعْرِ . قُلْتُ : وَالْأَخْطَلُ . قَالَ : يُحْمَدُ مَدْحُ
الْمُلُوكِ وَيُصِيبُ صِفَةَ الْخَمْرِ . قُلْتُ : فَمَا تَرَكْتُ لِنَفْسِكَ . قَالَ : دَعْنِي فَإِنِّي
بِجَرَّتِ الشَّعْرِ بِحَرًّا . وَسُئِلَ الْفَرَزْدَقُ مَرَّةً : مَنْ أَشْعَرُ الْعَرَبِ . فَقَالَ : بَشَرُ بْنُ
أَبِي خَازِمٍ . وَقِيلَ لَهُ : بِمَاذَا . قَالَ : بِقَوْلِهِ :

ثَوِي فِي مُلْحَدٍ لَا بُدَّ مِنْهُ كَفَى بِالْمَوْتِ نَيْأً وَاغْتَرَاباً
ثُمَّ سُئِلَ جَرِيرٌ فَقَالَ : بَشَرُ بْنُ أَبِي خَازِمٍ . قِيلَ : لَهُ بِمَاذَا . قَالَ بِقَوْلِهِ :
رَهْنُ بَلَى وَكُلُّ فَتَى سَبِيلِي فَشَقِي الْجَيْبُ وَانْتَحَبِي انْتِحَاباً
فَاتَّفَقَا عَلَى بَشَرِ بْنِ أَبِي خَازِمٍ كَمَا تَرَى . (وَكُتِبَ) الْحَجَّاجُ بْنُ يُونُسَ
إِلَى قُتَيْبَةَ بْنِ مُسْلِمٍ . يَسْأَلُهُ عَنْ أَشْعَرِ الشُّعْرَاءِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَأَشْعَرِ الشُّعْرَاءِ
وَقَتِهِ . فَقَالَ : أَشْعَرُ الْجَاهِلِيَّةِ أَمْرُو الْقَيْسِ وَأَضْرَبُهُمْ مِثْلًا طَرَفَةً . وَأَمَّا شُّعْرَاءُ
الْوَقْتِ فَالْفَرَزْدَقُ أَفْخَرُهُمْ وَجَرِيرٌ أَهْجَاهُمْ وَالْأَخْطَلُ أَوْصَفُهُمْ . وَأَمَّا الْحَطِيبَةُ
فَسُئِلَ مَنْ أَشْعَرُ النَّاسِ فَقَالَ : أَبُو دُرَّادٍ حَيْثُ يَقُولُ :

لَا أَعُدُّ الْإِقْتَارَ عُدْمًا وَلَكِنْ فَقْدُ مَنْ قَدْ رَزَتْهُ الْأَعْدَامُ
وَهُوَ كَانَ فَحْلًا قَدِيمًا وَكَانَ أَمْرُو الْقَيْسِ يَتَوَكَّأُ عَلَيْهِ وَيُرْوِي شَعْرَهُ
فَلَمْ يَقُلْ فِيهِ أَحَدٌ مِنَ النَّقَّادِ مُقَالَةَ الْحَطِيبَةِ . وَسْأَلَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ مَرَّةً أُخْرَى
فَقَالَ الَّذِي يَقُولُ :

وَمَنْ يُجْعَلُ الْمَعْرُوفُ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ
يَفْرُهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِي الشَّمَّ يُشْتَمُ

وَلَيْسَ الَّذِي يَقُولُ :

وَأَسْتَ بِمُسْتَبَقٍ أَخَا لَا تُلْهُهُ عَلَى شَعَثِ أَيِّ الرِّجَالِ الْمَهْذَبُ
وَلَكِنَّ الضَّرَاعَةَ أَفْسَدَتْهُ كَمَا أَفْسَدَتْ جُرُوءًا وَاللَّهُ لَوْلَا وَلَوْلَا لَكُنْتُ

أشعر الماضين . وأما الباقيون فلا أشك أني أشعرهم . (وزعم) ابن أبي الخطاب
أن أبا عمرو يقول : أشعر الناس أربعة : امرؤ القيس والنابعة وطرفة ومهلل .
وقال المفصل : سئل الفرزدق فقال : امرؤ القيس أشعر الناس : وقال جرير :
النابعة أشعر الناس وقال الاخطل : الاعشى أشعر الناس : وقال ابن احرر :
زهير أشعر الناس . وقال ذو الرمة : لبيد أشعر الناس . وقال نضر بن شميل :
طرفة أشعر الناس . وقال الكميت : عمرو بن كلثوم أشعر الناس . وهذا
يدلّك على اختلاف الالهواء . وقلة الاتفاق . وكان ابن ابي اسحاق وهو عالم
ناقد ومقدم . شهير يقول : أشعر الجاهلية المرقش الاكبر وأشعر الاسلاميين
كثير . وهذا غلو مفراط غير أنهم مجمعون على أنه أول من اطال المدح .
(وقيل) لنصيب مرة : من أشعر العرب . فقال : اخو تميم يعني علقمة بن
عبدة وقيل اوس بن حجر . وليس لاحد من الشعراء بعد امرؤ القيس ما
لزهير والنابعة والاعشى في النفوس . وعلماء البصرة كانوا يقدمون امرؤ القيس
واهل الكوفة كانوا يقدمون الاعشى واهل الحجاز والبادية كانوا يقدمون
زهيراً والنابعة . وكان اهل العالية لا يعدلون بالنابعة احداً كما أن اهل الحجاز
لا يعدلون بزهير احداً . قال ابن سلام : قال اهل النظر كان زهير احصفهم
شعراً وابعدهم من سخف واجمعهم لكثير . من المعاني في قليل من المنطق .
وأما النابعة فقال من يحتج له : كان احسنهم ديباجة شعر واكثرهم رونق
كلام واجزلهم بيتاً كان شعره كلاماً ليس فيه تكلف . وزعم اصحاب
الاعشى أنه اكثرهم عروضاً واذهبهم في فنون الشعر واكثرهم طويلاً
جيداً ومدحاً وهجاءً وفخراً وصفة . (وقال بعض متقدمي العلماء) . الاعشى
أشعر الاربعة قيل له : فاين الخبر عن النبي أن امرؤ القيس بيده لواء الشعر .
فقال : بهذا الخبر صحّ للاعشى ما قلت وذلك أنه ما من حامل لواء إلا
على رأس أمير فامرؤ القيس حامل اللواء والاعشى الامير . (وسئل) حسان

ابن ثابت من أشعر الناس فقال: أرجلًا أم حيًا . قيل: بل حيًا . قال: أشعرُ
الناس حيًا هذيلٌ . قال محمد بن سلام الجمحي: وأشعرُ هذيل أبو ذؤيب
غير مدافع . (وقال الاصمعي) قال أبو عمرو بن العلاء: أفصح الشعراء ألسناً
وأعربهم أهلُ السراوات وهن ثلاثٌ وهي الجبال المطلّة على تهامة ممّا يلي
اليمن فأولها هذيلٌ وهي تلي الرّمل من تهامة ثمّ عابّة السّراة الوسطى وقد
شركتهم ثقيفٌ في ناحية منها . ثمّ سراة الازد . ازدٍ شنوءة وهم بنو الحرث
ابن كعب بن الحرث بن نصر بن الازد وقال أبو عمرو أيضاً: أفصح الناس
عليها تميم وسفلى قيس . وقال أبو زيد: أفصح الناس سافلةً العالية وعالبةُ
السافلة يعني هوازن وأهلُ العالية أهلُ المدينة ومن حولها ومن يليها ودنا
منها ولعنتهم ليست بتلك عنده . وقومٌ يرون تقدمة الشعر لليمن في
الجاهليّة بامرئ القيس وفي الاسلام بحسّان بن ثابت وفي المولّدين بالحسن
ابن هانئ وأصحابه . وأشعرُ أهل المدّر باجماع من الناس واتّفاقٍ حسّان بن
ثابت . وقال أبو عمرو بن العلاء: ختم الشعر بذي الرّثمة والرّجز برؤبة بن
العجاج . وزعم يونس : أنّ العجّاج ليس في شعره شيءٌ يستطيع أحدٌ أن
يقول: لو كان مكانه غيره لكان أجود . (وقال أبو عبيدة) إنّما كان الشاعر
يقول من الرّجز البيتين والثلاثة ونحو ذلك إذا حارب أو شاتم أو فاجر
حتى كان العجّاج أوّل من اطالهُ وقصّده وشبّب فيه وذكر الديار واستوقف
الركاب عليها واستوصف ما فيها وبسكى على الشباب ووصف الرّاحلة كما
فعلت الشعراء بالقصيد فكان في الرّجز كامرئ القيس في الشعراء . وقال
غيره: أوّل من طول شعر الرّجز الاغلب العجلي وهو قديم . وزعم الجمحي
وغيره أنّه أوّل من رجز . وقال ابن رشيق في العمدّة: ولا اظنّ ذلك
صحيحاً له لانه إنّما كان على عهد النبي ونحن نجد الرّجز اقدم من ذلك .
وكان أبو عبيدة يقول: افْتَسِح الشعر بامرئ القيس وختم بابن هرمة . وقالت

طائفة: الشعراء ثلاثة جاهليٌ واسلاميٌ ومولّدٌ فالجاهليُّ امرؤ القيس
والاسلاميُّ ذو الرمة والمولّد ابن المعتز وهذا قول من يفضل البديع وخاصّة
التشبيه على جميع فنون الشعر . وطائفة اخرى تقول : بل الثلاثة الاعشى
والاخطل وابو الفوارس . وهذا مذهب اصحاب الخمر وما ناسبها ومن يقول
بالتصرف وقلة التكلف . وقال قوم : بل الثلاثة مهملٌ وابنُ ابي ربيعة
وعباسُ بن الاحنف . وهذا قول من يؤثر الأنفة وسهولة الكلام والقدرة
على الصنعة والتجويد في فن واحد وليس في المولّدين اشهر اسماً من الحسن
(ابي نواس) ثم حبيب (ابي تمام) والبحري . ويقال انهما اخلا في زمانهما
خمسمائة شاعر كلُّهم مجيدٌ . ثم تبعهما في الاشتهار ابنُ الرومي وابن المعتز
وطار اسم ابن المعتز حتى صار كالحسن في المولّدين وامرؤ القيس في
القدماء . ثم جاء المتنبّي فلأ الدنيا وهذا كلُّه كلام ابن رشيق
قال صاحب الاغانى :

ومَن صنع من اولاد الخلفاء فاجاد وأحسن وبرعَ وتقدّم اهل عصره
فضلاً وشرفاً وادباً وشعراً وظرفاً وتصرفاً في سائر الآداب ابو العباس
عبدالله بن المعتز بالله . وامرؤه مع قرب عصرنا هذا مشهورٌ في فضائله وآدابه
وشعره وان كان فيه رقة الملوكة وغزل الظرفاء وهلهة المحدثين فان
فيه اشياء كثيرة تجري في اسلوب المجيدين ولا تقصر عن مدى السابقين
واشياء ظريفة من اشعار الملوك في جنس ما هم بسبيله ليس عليه ان يتشبه
فيها بفحول الجاهلية . فليس يُمكن واصفاً لصبح في مجلس شكل ظريف
بين نُدامي وقيان وعلى ميسادين من النور والبنفسج والذرجس ومنضود
من امثال ذلك الى غير ما ذكرته . من جنس المجالس وفاخر الفرش ومختار
الآلات ورقّة الخدم ان يعدل بذلك عما يُشبهه من الكلام السبّط الرقيق
الذي يفهمه كلُّ من حنر الى جفد الكلام ووحشته والى وصف السد

والمهامه والظباء والظلم والناقة والجمل والديار والقفار والمنازل الخالية
 المهجورة ولا اذا عدل عن ذلك وأحسن قيل له مُسيء ولا ان يُفَطَّ حَقُّهُ
 كُلُّهُ اذا أحسن الكثير وتوسَّط في البعض وقصَّر في اليسير ويُنسب الى
 التقصير في الجميع لنشر المقابح وطَيَّ المحاسن . فلو شاء ان يفعل هذا كلُّ
 أحدٍ بن تقدَّم لوجد مَساغاً ولو أنَّ قائلًا اراد الطعن على صدور الشعراء
 لقد راي ان يَطعن على الاعشى وهو احدٌ من يُقدِّمه الاوائل على سائر
 الشعراء بقوله :

فَأَصَابَ حَبَّةَ قَلْبِهِ وَطَحَلَهَا

وبقوله :

وقد كان إن يَأْمُرهم كُلَّ لَيْلَةٍ بَقْتٍ وتعليقٍ فقد كاد يَسْبُقُ
 وامثال هذا كثيرة . وانما على الانسان ان يحفظ من الشيء احسنه
 ويُبلغ ما لا يستحسنه فليس مأخوذاً به ولكن اقواماً ارادوا ان يرفعوا
 انفسهم الوضيعة وَيُشيدوا بذكرهم الخامل وَيُعلوا اقدارهم الساقطة بالطعن
 على اهل الفضل والقدح فيهم فلا يزدادون بذلك الاَضْعَةُ ولا يزداد الآخر
 الا ارتفاعاً . ألا ترى الى ابن المعتز قد قُتِلَ اسوأ قِتْلَةٍ ودرج فلم يَبْقَ له
 خَلْفٌ يَفْرُطُهُ ولا عَقْبٌ يَرْفَعُ منه وما يزداد بادبه وشعره وفضله وحسن
 اخباره وتصرُّفه في كُلِّ فَنٍّ من العلوم الا رفعةً وعلوًّا ولا نظر الى
 اضداده كَلِّما ازدادوا في طعنه وتقريظ انفسهم . وأسلافهم الذين كانوا
 مثلهم في ثلبه والطعن عليه زادوها سقوطاً وضعةً وكَلِّما وصفوا اشعارهم
 وقرَّظوا آدابهم زادوا بها ثِقَلًا ومَقْتًا فاذا وقع عليهم المحصل الموافق عدلوا
 عن ثلبه في الآداب الى التشنيع بامر الدين وهجاء آل ابي طالب وهم
 اوَّل من فعل ذلك وشَنَّع به على آل ابي طالب عند المكتفي حتى نهاهم
 عنه فعدلوا عن عيب انفسهم بذلك الى عيبه وارتكبوا اكثر منه . وكان

عبدالله حسن العلم بصناعة الموسيقى والكلام على النعم وعالمها وله في ذلك وفي غيره من الآداب كتب مشهورة ومراسلات جرت بينه وبين عبيد الله بن عبدالله بن طاهر وبين بني حمدون وغيرهم تدل على فضله ووزارة علمه وادبه . ولقد قرأت بخط عبيد الله بن طاهر رقعة اليه بخطه وقد بعث اليه برسالة الى ابن حمدون في أنه يجوز ولا ينكر ان يغير الانسان بعض نعم الغناء القديم ويعدل بها الى ما يحسن في خلقه ومذهبه . وهي رسالة طويلة ليس هذا موضع ذكرها

البعث الثاني

في المقلين من الشعراء

(من كتاب الزهر ايضاً)

قال ابن رشيق : ولما كان المشاهير من الشعراء كما قدمت اكثر من ان يحصوا ذكرت من المقلين من وسع ذكره في هذا الموضع . فمنهم طرفة بن العبد وعبيد بن الابرس وعلقمة الفحل وعدي بن زيد . وطرفة فضل الناس بواحدة عند العلماء وهي المعلقة :

لخولة اطلال ببرقة تهمد

وله سواها يسير لانه قتل صغيراً حول العشرين فيما روي واصح ما في ذلك قول أخته تربيته :

عددنا له ستاً وعشرين حجة فلما توفأها استوى سيداً ضخماً

فجعلنا به لماً رجونا لإيابه على خير حال لا وليداً ولا قحماً

أنشده البرد . والقلم المتناهي في السن . وعبيد قليل الشعر في ايدي

الناس على قِدَم ذكره وعظم شهرته وطول عمره يقال أَنَّهُ عاش ثلاثاً
سنة . وكذلك ابو دُوَاد . ولعلقة الفحل ثلاث قصائد مشهورات احداها
قوله :

« ذهب من الهجران في كلّ مذهب » والثانية قوله « طحا بك قلب »
في الحسان طروب » والثالثة قوله « هل ما علمت وما استودعت مكتوم »
وأما عدي بن زيد فمشهوراته اربع قوله : « ارواح مودع ام
بكور » وقوله « أتعرف رسم الدار من أم معبد » وقوله « ليس شي على
المنون بباقي » وقوله :

لم أرَ مثلَ الفتيان في غيرِ الام يأمَ ينسون ما عواقبها
وقال ابو عمرو : عدي في الشعراء مثل سهيل في النجوم يعارضها
ولا يجري معها . هؤلاء اشعارهم كبيرة في ذاتها قليلة في ايدي الناس
ذهب بذهاب الرواة الذين يحملونها . ومن المقلين سلامة بن جندل
وحصين بن الحمام المري والتلمس والمسيب بن علس كل اشعارهم قليل
في ذاته جيد الجملة . ويروى عن ابي عبيدة أَنَّهُ قال : اتفقوا ان اشعر
المقلين في الجاهلية ثلاثة التلمس والمسيب بن علس وحصين بن الحمام
المري . وأما اصحاب الواحدة فطرفة اولهم ومنهم عنترة والحارث بن
حِزَرة وعمرو بن كلثوم اصحاب المعلقة المشهورات وعمرو بن معدي كرب
والاشعر بن حمران الجمعي وسويد بن ابي كاهل والاسود بن يعفر وكان
امروء القيس مقلداً كثير المعاني والتصرف لا يصح له الا نيف وعشرون
شعراً بين طويل وقطعة .



البعث الثالث

في المغلّبين من الشعراء

(من الكتاب نفسه)

وَأَمَّا الْمَغْلَبُونَ فَهُمْ نَابِغَةٌ بِنُ جَعْدَةَ وَمَعْنَى الْمَغْلَبُ الَّذِي لَا زَالَ مَغْلُوبًا
قَالَ امْرُؤُ الْقَيْسِ :

فَأَنَّكَ لَمْ يَفْخَرْ عَلَيْكَ كَفَاخِرٌ ضَعِيفٌ وَلَمْ يَغْلِبْكَ مِثْلُ مَغْلَبٍ
يَعْنِي إِذَا قَدَرَ لَمْ يُبْقِرْ . وَقَدْ غَلَبَ عَلَى الْجُعْدِيِّ أَوْسُ بْنُ مَغْرَاءَ وَلَيْلَى
الْأَخِيلِيَّةُ وَغَيْرُهُمَا . وَقِيلَ أَنَّ مَوْتَ الْجُعْدِيِّ كَانَ بِسَبَبِ لَيْلَى الْأَخِيلِيَّةِ
فَرَّ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهَا مَاتَ فِي الطَّرِيقِ مَسَافِرًا . وَالْمَغْلَبُونَ الزَّبْرَقَانُ غَلَبَهُ عَمْرُو
ابْنُ الْأَهْتَمِ وَغَلَبَهُ الْمُعَيْلُ السَّعْدِيُّ وَغَلَبَهُ الْحَطِيثَةُ . وَقَالَ يَزِيدُ بْنُ حَبِيبٍ :
كَانَ الْبُعِثُ مَغْلَبًا فِي الْخُطْبِ

قَالَ ابْنُ رَشِيقٍ فِي الْعَمْدَةِ فِي بَابِ الْقَدَمَاءِ وَالْمُحَدَّثِينَ : كُلُّ قَدِيمٍ مِنَ
الشُّعْرَاءِ فَهُوَ مُحَدَّثٌ فِي زَمَانِهِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَنْ كَانَ قَبْلَهُ . وَكَانَ أَبُو عَمْرٍو بْنُ
الْعَلَاءِ يَقُولُ : لَقَدْ حَسُنَ هَذَا الْمَوْلَدُ حَتَّى هَمَمْتُ أَنْ أَمَرَ صَبِيَانَنَا بِرَوَايَتِهِ . يَعْنِي
بِذَلِكَ شِعْرَ جَرِيرٍ وَالْفَرَزْدَقِ فَجَعَلَهُ مَوْلَدًا بِالْإِضَافَةِ إِلَى شِعْرِ الْجَاهِلِيَّةِ
وَالْمُخَضَّرِينَ وَكَانَ لَا يَعُدُّ الشُّعْرَ إِلَّا مَا كَانَ لِلْمُتَقَدِّمِينَ قَالَ الْأَصْمَعِيُّ :
جَلَسْتُ إِلَيْهِ عَشْرَ حَجَجٍ فَمَا سَمِعْتُهُ يُحْتَجُّ بِبَيْتِ إِسْلَامِي . وَسُئِلَ عَنْ
الْمَوْلَدِينَ فَقَالَ : مَا كَانَ مِنْ حَسَنٍ فَقَدْ سُبِقُوا إِلَيْهِ وَمَا كَانَ مِنْ
قَبِيحٍ فَهُوَ مِنْ عِنْدِهِمْ لَيْسَ النَّمْطُ وَاحِدًا . هَذَا مَذْهَبُ أَبِي عَمْرٍو
وَأَصْحَابِهِ كَالْأَصْمَعِيِّ وَابْنِ الْأَعْرَابِيِّ أَغْنَى أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَذْهَبُ فِي
أَهْلِ عَصَرِهِ هَذَا الْمَذْهَبَ وَيَقْدِّمُ مَنْ قَبْلَهُمْ وَلَيْسَ ذَلِكَ شَيْءًا إِلَّا حَاجَتُهُمْ

في الشعر الى الشاهد وقلة ثقتهم بما يأتي به المولدون . فأمّا ابنُ قتيبة فقال :
 لم يقصر الله الشعر والعلم والبلاغة على زمنٍ دون زمن ولا خصَّ قوماً
 دون قوم بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عبادِهِ في كل دهر وجعل
 كل قديم حديثاً في عصره . ثمَّ قال ابنُ رشيقي في بابٍ آخر : طبقاتُ
 الشعراء اربعٌ : جاهليٌّ قديمٌ ومخضرمٌ وهو الذي ادرك الجاهليّة واسلامي
 ومحدثٌ . ثمَّ صار المحدثون طبقاتٍ اولى وثانية على التدرّج هكذا في
 الهبوط الى وقتنا هذا فليعلم المتأخر مقدار ما بقي له من الشعر متصفاً
 اشعار من قبله لينظر كم بين المخضرم والجاهلي وبين الاسلامي والمخضرم .
 وان للمحدث الاول فضلاً عمّن بعده في المنزلة . ففي الجاهليّة والاسلاميين
 من ذهب بكل ملاحه ورشاقة وسبق الى كل طلاوة ولباقة

(قال) ابو الحسن الاخفش : يُقال ماء خضرمٌ اذا تناهى في الكثرة
 والسعة فنهُ سمي الرجل الذي شهد الجاهليّة والاسلام مخضرمّاً كأنهُ
 استوفى الامرين . (قال) ويُقال : اُذنٌ مخضرمةٌ ان كانت مقطوعة فكانهُ
 انقطع عن الجاهليّة الى الاسلام . (وحكى) ابنُ قتيبة عن الاصمعي
 قال : أسلم قومٌ في الجاهلية على ابلٍ قطعوا آذانها فسُمي كلُّ من ادرك
 الجاهليّة والاسلام مخضرمّاً وزعم انه لا يكون مخضرمّاً حتى يكون
 اسلامهُ بعد وفاة الرسول وقد ادركهُ كبيراً فامَّ يُسلم . (قال) ابنُ
 رشيقي : وهذا عندي خطأ لأن النابغة الجعدي وليدٌ اُقْد وقع عليهما
 هذا الاسم . فأمّا عليُّ بنُ الحسن كراعٌ فقد حكى : شاعرٌ مخضرمٌ بجاء
 غير معجمة مأخوذٌ من الحضرمة وهي الخلطة لانه خلط الجاهليّة والاسلام .
 وقالوا : الشعراء اربعةٌ : شاعرٌ خنذيدٌ وهو الذي يجمع الى جودة شعرهِ
 رواية الجيّد من شعر غيره . وسُئل ربيعة عن الفحول فقال : هم الرواة .
 وشاعرٌ مُفلقٌ وهو الذي لا رواية له الا انه مجوّدٌ كالخنذيد في شعرهِ .

وشاعرٌ فقط وهو فوق الرديء بدرجة وشعورٌ وهو لا شيء . قال بعض الشعراء :

يا رابعَ الشعراء كيف هجوتني وزعمتَ اتني مُفحَمٌ لا أنطقُ
وقيل بل هم شاعرٌ مُفلَقٌ مُطَبَّقٌ وشويعرٌ وشعورٌ والمفلَق الذي
يأتي في شعره بالفلق وهو العجب وقيل الداهية . (قال الاصمعي) الشويعرُ
حُمران بنُ ابي حمران سمَّاه بذلك امرؤ القيس ومثل عبد العزيز المعروف
بالشويعر . قال الجاحظ : والشاعر عبد يا ليل من بني سعد بن ليث وقيل
اسمه ربيعة بنُ عثمان وقال بعضهم : شاعرٌ وشويعرٌ وشعورٌ . قال العبدى
في شاعر يدعى المفوف من بني ضبة ثم من بني خميس :

الا تَنْهى سَراةُ بني حميسٍ شويعرها فويلَتهُ الافاعي
فسمَّاهُ شويعراً . وفالتهُ الافاعي دُوبيةٌ فوق الحُنفساء فصغَّرها تحقيراً
به وزعمَ الحاتمي ان النابغة سُئل : من اشعر الناس . فقال : من استُجيد
جيدُهُ وأضحك رديئُهُ كان من سفلة الشعراء الا ان يكون ذلك في الهجاء
خاصةً وقال الحطَّيئة :

الشعرُ صعبٌ وطويلٌ سألُهُ والشعر لا يستطيعُهُ من يظلمُهُ
اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمُهُ زأت به الى الحضيض قدُمُهُ
يُريدُ ان يُعربُهُ فيُعجمُهُ

وقال بعضهم :

الشعراء فاعلمنَّ اربعة فشاعرٌ لا يُرتجى لمنفعهُ
وشاعرٌ يُنشدُ وسط المِجَمَّة وشاعرٌ آخر لا يُجربى معه
وشاعرٌ يُقالُ خُرٌّ في دَعَه

قال ابن رشيق : وأما سُسمي الشاعر شاعراً لانه يشعر بما لا يشعر به
غيره . قال ابن خالويه في شرح الدُرَيْدِيَّة يقال : انشدته مقلدات الشعراء

اي ابياتهم الطَّنَّانة المستحسنة ويقول آخرون : انَّ المقلَّد من الشعر ما كان اسمُ المدوح فيه مذكوراً في قافيته ويُقال : هذا البيت عُقِرُ هذه القصيدة اي أجودُ بيتٍ فيها كما يُقال : هذا بيتُ طَنَّانٍ . اهـ . وفي المقصور والمدود للقالبي : قال ابو عبيدة في قول النابغة الذبْياني :

يصدُّ الشاعرُ الثَّنيانُ عني صدودَ البكر عن قرَمِ الهجانِ

(قال) الثَّنيان الذي هو شاعرٌ وابوهُ شاعرٌ ككعب بن زهير وعبد الرحمن ابن حسان ورؤبة بن العجاج . وقال ابو عمرو الشَّيباني : الثَّنيان الذي يُستثنى فيقال : ما في القوم أشعرُ من فلانٍ ألا فلانٌ ففلانُ المستثنى هو الافضل الاشعرُ . وقال الاصمعي : الثَّنيان الذي تُثنى عليه الخناصر في العدد لانهُ اوَّل . وقال ابن هشام : هو الذي يُستثنى من الشعراء لانهُ دونهم . وقال غيره : الثَّنيان الضعيف . وقال القالي : الثَّنيان عندي الذي يُستثنى من القوم رفيعاً كان او ضعيفاً فيقال للدُّون والضعيف ثَّنيانٌ والرَّفيع والشاعر ثَّنيان (وقال القالي) في المقصور والمدود : حدَّثنا ابو بكر بن دريد قال . ذكرَ ابو عبيدة وأحسب الاصمعيَّ قد ذكره ايضاً قال : لقيت السِّعلاة حسان بن ثابتٍ في بعض طرقات المدينة وهو غلامٌ قبل ان يقول الشعر فبركت على صدره وقالت : انت الذي يرُجو قومك ان تكون شاعرهم . قال : نعم .

قالت : فانشدني ثلاثة ابياتٍ على رويٍّ واحدٍ والأ قتلتك . فقال :

اذا ما ترعرعَ فينا الغُلا مٌ فما ان يُقال له مَنْ هُوَ

اذا لم يسُدْ قبل شدِّ بنسا فذلكَ فينا الذي لا هُوَ

ولي صاحبٌ من بني الشَّيصبا نٍ فحيناً اقولُ وحيناً هُوَ

فخلَّت سبيله وقات : أولى لك . قال الاصمعي : يُقال السِّعلاة ساحرةُ

الجنِّ

(فائدة) قال ابو اسحاق البَطْلَيْوسي . وقد انشد قول الفرزدق :

وما مثله في الناس إلا مملكاً أبو أمه حيُّ أبوه يُقاربه
 هذا وامثاله وإن كان جائزاً في الإعراب . فليس يحسن في الشعر عند
 ذوي الالباب . لا فيه من وهي النسج والاضطراب . والشعر إذا أحوج الى
 شرح لم يُعدَّ في فاخر المساق . ولا قام في الاحسان على ساق . ولا عذب
 في المذاق . فهو مكروه عند الحذاق . ويحتاج الشعر الى ان يسبق معناه
 لفظه . فتستلذ النفوس روايته وحفظه . واول ما ينبغي للشاعر والمتكلم .
 بيان ما يحاوله للعالم والمتعلم . فان تكلم بمقلوب . مَجَّته الاسماع والقلوب .
 ولم يتحصّل منه الغرض المطلوب . فان قال قائل : أما ترى في الاشعار امثال
 هذا كقوله :

لها مُقلتا آدماء طلّ خميعة من الوحش ما ينفك يرمى عرارها
 قيل له : وهذا ايضاً قد أحال ومن تكلف مثل هذا لم يُخفّف عن
 نفسه الكلفة والملام . وتعرض لأن يُلام . وترك بين الكلام . وانما يتفاضل
 الكلام والشعر بحسن العبارة والديباجة . ورونق الفصاحة حتى تكون
 الفاظها كالزجاجة . والآ فالعاني . معرضة لكلّ جيل من اهل التوحيد
 والشرك . حتى للزنج والتتر والترك . لكنهم قصّرت بهم السنتهم عن بلوغ
 ما راموه من أرب . قد تهيأ على السنة العرب . واكل ما يجب على المتكلم
 البيان لمخاطبه . والآ كان كخابط الليل وحاطبه . يُخاطب العربي بالعجمية
 ويُخاطب العجمي بالعربية . وصناعة الشعر اشدّ حصرأ . وامدّ عصرأ .
 وذلك ان الشاعر انما هو راغب رهاب أو معاتب بين يدي ملك . فان
 حكى عن نفسه والآ كان جديراً بان يهلك . فن ذلك ما رواه ابن جني
 قال : حدثنا احمد بن زكرياء قال : دخل النّابغة على الثّمان بن المنذر فقال :

تخفّ الارض ان تفقدك يوماً وتبقى ما بقيت بها ثقيلاً
 فنظر اليه الثّمان نظر غضبان . وكان كعب بن زهير حاضراً فقال :

أصلحَ اللهُ الملكَ أنَّ مع هذا بيتاً ضلَّ عنه هو
 لأنَّكَ موضعُ القسطاسِ منها فتمنعُ جانبيها أن تميلا
 فضحك النعمان وأمر لها بجائزتين فلولا كعبُ كان قد هلك . فان كان
 الشاعر مخاطباً من دون الملك الاسم بما لا يُفهمُ وكان راعباً في درهمٍ كان
 ذلك سبباً لبطلان حاجته واستهجان شعره وتحقير أمره والقدماء في هذا
 أعذرُ لأنها لغتهم

الفصل الثالث

في فنون الشعر

البحث الاول

في المطبوع والمصنوع

(من كتاب العمدة لابن رشيقي)

ومن الشعر مطبوعٌ ومصنوعٌ فالمطبوع هو الاصل وُضع عليه أوَّلًا
 وعليه المدارُ والمصنوع وان وقع عليه هذا الاسم فليس متكلفاً تكلف
 اشعار المولدين . لكن وقع في هذا النوع الذي سمَّوه صنعةً من غير قصدٍ
 ولا تعمُّلٍ لكن بطباع القوم عُنوا واستحسنوه ومالوا اليه بعض الميل بعد
 ان عرفوا وجهَ اختياره على غيره حتى صنع زهيرُ الحوليات على التنتيح

والتثقيف يصنع القصيدة ثم يكرّر نظره بها خوفاً من التعقّب بعد ان يكون قد فرغ من عملها في ساعة او ليلة . وربما قصد اقامة نشاطه فتباطأ عمله لذلك . والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تحسّس او تطابق او تقابل فتترك لفظة للفظه او معنى لمعنى كما يفعل المحدثون ولكن نظرها في فصاحة الكلام او جزالته وبسط المعنى او إبرازه واتقان بذية الشعر وإحكام القافية وتلاهم الكلام بعضه ببعض حتى عدوا من فخل صنعة الخطيئة حسن نسقه الكلام بعضه على بعض :

فلا وأبيك ما ظلمت قريعاً بان يبنوا المكارم حيث شأوا
ولا وأبيك ما ظلمت قريعاً ولا عنفوا بذلك ولا أسأوا
فان الجار مثل الضيف يغدو لوجهته وان طال الثواء
واتي قد علقت بجبل قوم أعانهم على الحسب الثراء
واستظرفوا ما جاء من الصنعة نحو البيت والبيتين في القصيدة بين
القصائد يستدل بذلك على جودة شعر الرجل وصدق حسه وصفاء خاطره .
وأما اذا كثّر ذلك فهو عيب يشهد بخلاف الطبع وإيثار الكفاية وليس
يتّجه البتّة أن يتأتّى من الشاعر قصيدة كلّها او أكثرها متصّع من غير
قصد كالذي يأتي من أشعار حبيب والبحّري وغيرهما وقد كانا يطلبان
الصنعة ويولعان بها . فأمّا حبيب فيذهب الى حزونة اللفظ وما عيلا الاسماع
منه مع التصنيع المحكم طوعاً وكرهاً يأتي للأشياء من بعد ويطلبها بكلفة
ويأخذها بقوة . وأمّا البحّري فكان أملح صنعة وأحسن مذهبا في الكلام
يسلك منه دماثة وسهولة مع إحكام التصنع وقرب المأخذ لا يظهر عليه
كلفة ولا مشقة

وما أعلم شاعراً أكمل ولا أملح تصنعاً من عبد الله بن المعتز
فان صنعة خفية لا تكاد تظهر في بعض المواضع الا للبصير بدقائق

الشعر وهو عندي ألطف اصحابه شعراً واكثرهم بديعاً وافتناناً واقربهم قوافي واوزاناً ولا أرى وراءه غايةً لطالبا في هذا الباب . غير أننا لا نجد المبتدئ في طلب التصنيع ومزاولة الكلام اكثر انتفاعاً منه بطلاعة شعر حبيب وشعر مُسلم بن الوليد لما فيها من الفضيلة لمبتغيها . ولأنها طرقاً الى الصنعة ومعرفتها طريقاً سابلةً وكثراً منها في اشعارهما تكثيراً سهلاً عند الناس وجسراً عليهم . على ان مسلماً اسهل شعراً من حبيب وقلُّ تكلفاً وهو اول من تكلف البديع من المولدين واخذ نفسه بالصنعة وكثر منها ولم يكن في الاشعار المحدثه قبل مسلم . الا التّبذُّ اليسيرة . وهو زهير المولدين كان يُطلى في صنعتِهِ ويحيدُها

وقالوا : اول من فتق البديع من المحدثين بشار بن بُرد وابن هرمة وهو ساقية العرب وآخر من يُستشهد بشعره ثم اتبعهما مقتدياً بهما كلثوم بن عمرو العتاي ومنصور الثمري ومسلم بن الوليد وابو نواس واتبع هؤلاء ابو تمام والبحتري وعبدالله بن المعتز فانتهى علم البديع والصنعة اليه وختم به . وشبه قوم ابا نواس بالنابعة لما اجتمع له من الجزالة مع الرساقة وحسن الديباجة والمعرفة بمدح الملوك . واما بشار فقد شبهوه بامرئ القيس لتقدمه على المولدين واخذهم عنه . ومن كلامهم : بشار ابو المحدثين . وسمعنا ابا عبدالله غير مرة يقول : انما سمي الاعشى صنّاجة العرب لانه اول من ذكر الصنّج في شعره . (قال) ويقال بل سمي صنّاجة لقوة طبعه وحلية شعره . يُخَيِّلُ اليك اذا انشدته ان آخر ينشد معك . ومثله بشار بن برد تُنشد اقصر شعره عروضاً وألينه كلاماً فتجد له في نفسك هزةً وجلبةً من قوة الطبع

انقضى كلام ابي عبدالله ورجعنا الى القول في الطبع والتصنيع . ولسنا ندفع ان البيت اذا وقع مطبوعاً في غاية الجودة ثم وقع في معناه بيت

مصنوع في نهاية الحسن لم تؤثر به الكلفة ولا ظهر عليه التعثر كان المصنوع
أفضلها ألا أنه اذا توالى ذلك وكثر لم يَجْزِ البتة ان يكون طبعاً واتفاقاً
اذ ليس ذلك في طباع البشر . وسبيل الحاذق بهذه الصناعة اذا غلب عليه
حب التصنيع ان يترك للطبع مجالاً يتسع فيه . فاذا كان الشاعر مصنّعاً فإن
جيدهُ من سائر شعره كالبي تمام فصار محصوراً معروفاً باعيانه . فاذا كان
الطبع غالباً عليه لم يَبْنِ جيدهُ كل البيّنونة وكان قريباً من قريب كالبحتري
ومن شاكله وقد نصّ ابن الرومي في بعض تبطيراته على محمد بن ابي
حكيم الشاعر حين عاب عليه قوله في الفرس من قصيدة رثى بها عبدالله
بن طاهر :

فله شهامةٌ سودّنيقٍ باكرٍ وحوافرٌ حُفِرُ ورأسٌ صُنِّعُ

وذكر قول ابي تمام « بجوافرٍ حُفِرِ وُصِّلَ صُلْبُ » فحفل به واعتذر
له وخرّج التخاريج الحسنان وذكر ان الحافر الوأب والحافر المُقْعَب ونحوهما
أشرف في اللفظ من الحافر الاحفر ألا ان ابا تمام كان يطلب المعنى ولا
يُبالي باللفظ حتى لو تم له المعنى بلفظة نبطية لأتى بها . والسذي اراده ان
ابن الرومي ابصرُ بابي تمام وغيره . ثمّ وانّ التسليم له والرجوع اليه احزم .
فانّني لو شئت ان اقول ولست راداً عليه ولا معترضاً بين يديه انّ
المعنى الذي اراده وأشار اليه من جهة ابي تمام انما هو معنى الصنعة مثل
التطبيق والتجنيس وما اشبههما لا معنى الكلام الذي هو روحه . وأمّا اللفظ
الذي ذكر أنّه لا يُبالي به انما هو فصيحُ الكلام ومستعمله ويدلّك على
صحة ما ادّعيته على ابن الرومي قوله انّ الحافر الوأب والمقْعَب اشرف في
اللفظ من الحافر الاحفر . فكلامه راجع الى ما قلته في ابي تمام غير مخالف
له وان كان في الظاهر على خلافه لساع ذلك ألا انّ اكثر الناس على ما
قال وانما هو هذا مَعْرُضٌ للكلام لا مخالفة . وقال الجاحظ : كما لا ينبغي

ان يكون وحشياً ألا ان يكون المتكلم به بدوياً اعرابياً فإنّ الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس كما يفهم السوقي رطانة السوقي . (قال) وانشد رجل قوماً شعراً فاستغروه فقال : والله ما هو بغريب ولكنكم في الادب غرباء . وعن غيره ان رجلاً قال لابي تمام في مجلس قد حفل واراد تبكيته لما انشده : يا ابا تمام لم لا تقول من الشعر ما يفهم . فقال له : وانت لم لا تفهم من الشعر ما يُقال . فضضحه . ويروى ان هذه الحكاية كانت مع ابي العميشل وصاحب له خاطباه فاجابهما . وقال بعض من نظر بين ابي تمام وابي الطيب انما ابو تمام كالقاضي العادل يضع اللفظة موضعها ويُعطي المعنى حقّه بعد طول النظر والبحث عن البينة او كالفقيه الورع يتحرى في كلامه ويتحرّج خوفاً على دينه . وابي الطيب كالملك الجبار يأخذ ما حوله قهراً وعنوة او كالشجاع الجريء يهجم على ما يريد لا يُبالى ما لقي ولا حيث وقع . وكان الاصمعي يقول زهير والتابغة من عبید الشعر يُريد انها يتكلفان إصلاحه ويُشغلان به خواطرهما وحواسهما . ومن اصحابها في التفتيح وفي التثقيف والتحكّيك طفيل الغنوي . وقد قيل ان زهيراً ايضاً روى له وكان يُسمّى محبّاً لحسن شعره . ومنهم الخطيمه والنمر بن تولب وكان يُسميه ابو عمرو بن العلاء الكيس . وكان بعض الخدّاق يقول : قل من الشعر ما يخدمك ولا تقل منه ما تخدمه وهو معنى كلام الاصمعي . وسأحلي هذا الباب من كلام السيد ابي الحسن بجملة تكون له زينة فائقة واختمه بخاتمة تكسوه حلة رائعة لأوفي بذلك بعض ما ضمنت واقضي به حق ما شرطت ان شاء الله تعالى . فمن ذلك قوله سنة ٤٠٥ يتشوق اهله :

ولي كبدٌ مكلومة لفراقكم أطامنّها صبراً على ما أجنّت
تئنّيكم شوقاً اليكم وصبوة عسى الله ان يُبدي لها ما تمتّ

وعينُ جفاها النومُ واعتادها البكا اذا عن ذكُرِ القَيَّوانِ استهأتِ
 فلو ان اعرابياً تذكَّرَ نَجْدًا فحنَّ به الى الوطنِ او تشوَّقَ فيه بعض
 السَّكنِ ما حسبتُهُ يزيدُ على ما اتى به هذا المولد الحَضْرِيُّ المتأخِّرُ العصرُ .
 وما أخطُ في هذا التَّمييزُ في هَوَايَ ولا اتنفَّقُ بهذا القولِ عند مولاي ولا
 الحُدَيْعَةِ ممَّا تُظنُّ به ولا فيه ولكن قد رأيتُ وجهَ الحقِّ فعرفتُهُ والحقُّ لا
 يتلثَّمُ وما هو في بلاغتهِ وإيجازهِ إلَّا كما قال أَحْمِرُ السَّعْدِيُّ في وصيَّتِهِ :
 من القولِ ما يكفي المصيبَ قَلِيلُهُ

ومنه الذي لا يكتفي الدهرَ قائلُهُ
 يصدُّ عن المعنى فيترك ما نجا
 ويذهبُ في التقصيرِ منه تطاولُهُ
 فلا تكُ مكثاراً تريدُ على الذي
 عُنيَتْ به في خطبِ أمرِ تراولُهُ

ابحث الثاني

في اقسام الشعر

(من الكتاب نفسه)

قال عبد الكريم يجمعُ اصناف الشعر اربعةً المديحُ والهجاءُ والحكمةُ
 واللَّهُوُ . ثمَّ يتفرَّعُ من كلِّ صنفٍ من ذلكُ فَنونٌ فيكونُ في المديحِ المراثيُ
 والافتخارُ والشكرُ ثمَّ يكونُ من الهجاءِ الذَّمُّ والعتابُ والاستبطاءُ ومن
 الحكمةِ الامثالُ والتهديدُ والمواعظُ ويكونُ من اللُّهُوِّ الغزلُ وصفةُ الخمرِ
 والمخمورُ . وقال قومٌ : الشعرُ كُلُّهُ نوعانُ مدحٌ وهجاءٌ فالى المدحِ يرجعُ

لرثاء والافتخار والتشبيب وما تعلق بذلك من محمود الوصف كصفات
لحمول والآثار والتشبيهات الحسان وكذلك تحسين الخلق كالامثال والحكم
والمواعظ والزهد في الدنيا والقناعة . والهجاء ضد ذلك كله غير ان العتاب
حال من الحالين فهو طرف لكل واحد منها . وكذلك الإغراء ليس بمدح
ولا هجاء لأنك لا تغري بانسان فتقول انه حقير ولا ذليل الا كان عليك
وعلى المعري الدرك ولا تقصد ايضاً بمدحه الثناء عليه فيكون ذلك على
وجهه . والبيت من الشعر كالبيت من الابنية والشعر قراره الطبع ومسكه
الرواية ودعائه القلم وبابه الدربة وساكنه المعنى ولا خير في بيت غير
مسكون . وصارت الاعاريض والقوافي كالموازين والامثلة للابنية او
كالأواخي والأوتاد للأخبية . وأما ما سوى ذلك من محاسن الشعر فأنما
هو زينة مستأنفة لو لم تكن لاستغني عنها . قال القاضي علي بن عبد العزيز
الجرجاني صاحب كتاب الوساطة : الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه
الطبع والرواية والدكا . ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكل واحد
من اسبابه فن اجتمعت له هذه الخصال فهو المحسن المبرز وبقدر نصيبه
منها تكون مرتبته من الاحسان . (قال) ولست افصل في هذه القضية بين
القديم والمحدث والجاهلي والمخضرم والاعرابي والمولد الا اني ارى حاجة
المحدث الى الرواية امس وأجده الى كثرة الحفظ أفقر فاذا استكشف
عن هذه الحالة وجدت سببها والعلة فيها ان المطبوع الذي لا يمكنه تناول
الفاظ العرب الا رواية ولا رواية ولا طريق الى الرواية الا السمع وملاك
السمع الحفظ . وقال دعبل في كتابه : من اراد المديح فبالرغبة ومن اراد
الهجاء فبالبغضاء ومن اراد التشبيب فبالشوق والعشق ومن اراد المعاقبة
فبالاستبطاء . فقسم الشعر كهذه الاقسام الاربعة . وكان الرثاء عنده من باب
المدح على ما قدمت . الا انه جعل العتاب بدلاً منه وقال غير واحد من

العلماء : الشعرُ ما اشتمل على المثل السائر والاستعارة الرائعة والتشبيه الواقع وما سوى ذلك فأنما لقائله فضلُ الوزن

البعث الثالث

في صناعة المديح

(من الكتاب نفسه)

وسبيلُ الشاعر إذا مدح ملكاً أن يسلك طريقة الافصاح والإشادة بذكر المدوح وان يجعل معانيه جزلةً والفاظه نقيّةً غير مبتذلةٍ سوقيةٍ .
ويجتنب مع ذلك التقصير والتطويل فإنَّ للملك سامةً وضجراً وربما عاب من اجلها ما لا يريدُ حرمانه . وقد رأيتُ عملَ البحتري إذا مدح الخليفة كيف يُقلُّ الابيات ويُبرز وجوه المعاني فاذا مدح الكتابُ عمل طاقته وبلغ مراده . وقد حكي عن عمارة أنَّ جدّه جبراً قال : يا بني إذا مدحتُم فلا تُطيلوا المادحة فانه يُنسى أولُها ولا يُحفظ آخرُها واذا هجوتم فخالقوا .
وحكى آخرُ قال : دخل الفرزدق على عبد الرحمان ابن أمّ الحكم فقال له عبد الرحمان : يا ابا فراس دعني من شعرك الذي ليس يأتي آخره حتى يُنسى أوله وقل في بيتين يعلّقان بالرواة وانا اعطيك عطيةً لم يُعطاها احدٌ قبلي . فغدا عليه وقال :

وانت ابنُ بطحاوى قريشٍ وان تشا

تكن من ثقيفٍ سيل ذي حذرٍ غمرٍ

وانت ابنُ سوارٍ اليدين الى العلاء

تلتّ بك الشمسُ المضيئة للبدر

فقال له : احسنت وامر له بعشرة آلاف درهم . واذا كان المدوح ملكاً لم يُبالِ الشاعر ما قال فيه ولا كيف اطنب وذلك محمود وسواه المذموم . فان كان سوقة فأياه والتجاوز به خطته فأنه متى تجاوز به خطته كان كمن نفعه منها . وكذلك لا يجب ان يقصر به عما يستحق ولا ان يعطيه صفة غيره فيصف الكاتب بالشجاعة والقاضي بالحكمة والمهابة . وكثيراً ما يقع هذا لشعراء وقتنا وهو خطأ إلا ان تصحبه قرينة تدل على صواب الرأي فيه . وكذلك لا يجوز ان يمدح الملك ببعض ما يتجبه في غيره من الرؤساء وان كان فضيلة وذلك مثل قول البحترى في مدح المعتز :
لا العذل يردء ولا م التعنيف عن كرم يصدئه

فأنه مما انكره عليه ابو العباس احمد بن عبيد الله قال : ومن ذا يعترف الخليفة عن الكرم او يصدئه . هذا بالهجاء اولى منه بالمدح . وعيب على الاخطل قوله في عبد الملك بن مروان هذا البيت :

وقد جعل الله الخلافة منهم

لأبيض لا عاري اخوان ولا جذب

وقالوا : لو مدح بهذا حرسياً لعبد الملك لكان قصراً به . وأجود منه في معناه قول حسن في آل جفنة :

يسقون من ورد البريض عليهم

بردى يصفق بالرحيق السلسل

ويروى : مسكاً يصفق . وعابوا على الاحوص قوله للملك :

وأراك تفعل ما تقول وبعضهم

مدق اللسان يقول ما لا يفعل

قالوا لأن الملوك لا تمدح بما يازمها فعله كما تمدح به العامة وإنما تمدح

بالإغراق والتفضل لا مما يتسع غيرهم لبذله . ومن هذا النوع قول كثير :
رأيت ابن ليلى يعتري صلب ماله

مسائل شتى من غني ومصرم

مسائل ان توجد اديك تجذبها

يداك وان تظلم بها تتظلم

لان هذا انما يقال لمن دون الخليفة والملك وانما اخذه من قول زهير
في هريم وليس بملك فلذلك حسن قوله :

هو الجواد الذي يعطيك نائله عفواً ويظلم احياناً فيظلم

يريد انه يسأل ما ليس قبله فيتحمله . وحكي عن الصولي ان
مروان بن ابي حفصة كان يقدم كثيراً في المدح على جرير والفرزدق . ومما
قدم به زهير قوله :

لو كان يقعد فوق النجم من كرم

قوم باولهم او مجدهم قعدوا

وقدّمه قدامة بن جعفر الكاتب فقال في كتابه نقد الشعر . لو كانت
فضائل الناس من حيث هم ناس لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع
سائر الحيوان على ما عليه اهل الالباب من الاتفاق في ذلك انما هي العقل
والعفة والعدالة والشجاعة كان القاصد للمدح بهذه الاربعة مصيباً وبما سواها
مخطئاً . وقد قال زهير :

اخي ثقة لا يتلف الحمر ماله ولكنّه قد يتلف المال نائله

لانه قد وصفه بالعفة لقلة امانه في اللذات وانّه لا ينفد فيها ماله
وبالسخاء لاهلاك ماله في النوال وانحرافه في ذلك عن اللذات وذلك هو
العدل ثم قال :

تراهُ اذا ما جئتُه متَهَلِّلاً . كَأَنَّكَ تُعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سَائِلُهُ
 اراد أن فرحه بما يُعطي أكثر من فرحه بما يأخذُ فراد في وصف
 السخاء منه بأنه جعله يهش ولا يلحقه مضض ولا تكره له فعله ثم قال :
 ومن مثل حصن في الحروب ومثله

لإنكار ضيمٍ أو لامرٍ يُجاوِلهُ

ويُرى : أو لخصمٍ يُجادلهُ . فاتى في هذا البيت بالوصف من جهة
 الشجاعة والعقل فاستوفى في ضروب المدح الاربعة التي هي فضائل الانسان
 على الحقيقة وزادها بهذا وان كان داخلًا في الاربعة وكثيرٌ من الناس لا
 يعرف وجه دخوله فيها حيث قال « اخي ثقة » فوصفه بالوفاء والوفاء داخل
 في هذه الفضائل التي قدّمنا وقد يحدث هذا للشعراء فيعدّون انواع الفضائل
 الاربعة واقسامها وكلّ داخل في جملتها مثل ان يذكروا المعرفة والحياء
 والبيان والسياسة والصّدق بالحجّة والعلم والحلم وغير ذلك ممّا يجري هذا
 المجرى . وهي من اقسام العقل . وكذّكرهم القناعة وقلة الشراء وطهارة الإزار
 وغير ذلك وهي من اقسام العفة . وكذّكرهم الحماية والاخذ بالثأر والدفاع
 عن الجار والتكاثرة في العدو وقتل الاقربان والمهابة والسير في المهامه والتفار
 الموحشة وما شاكل ذلك وهي من اقسام الشجاعة . وكذّكرهم السباحة
 والتغابن والانظلام والتبرّع بالنائل واجابة السائل وقرى الاضياف وما
 جانس هذه الاشياء وهي من اقسام العدل

وأما تركيب بعضها مع بعض فتحدّث منه ستّة اقسام : يحدثُ من
 تركيب العقل مع الشجاعة الصبر على الملمات ونوازل الخطوب . وعن
 تركيب العقل والسخاء البرّ وإنجاز الوعد وما اشبه ذلك . وعن تركيب
 العقل والعفة التزّه والرغبة عن المسئلة والاقتصار على الأدنى معيشة وما اشبه
 ذلك . وعن تركيب الشجاعة مع السخاء الإيتلاف والامراف وما جانس

ذلك . وعن تركيب الشجاعة مع العفة انكار الفواحش والغيرة على الحرم .
وعن السخاء مع العفة الإسعاف بالقوت والايتار على النفس وما شاكل ذلك .
قال وكل واحد من هذه الفضائل الاربع المتقدم ذكرها وسط بين طرفين
مذهومين ومن المديح المنصوص عليه قول زهير :

وفيه مقامات حسان وجوههم وأندية ينتابها القول والفعل
وان جشهم ألفيت حول بيوتهم مجالس قد يشفى باحلامها الجهل
على مكثريهم رزق من يعتريهم وعند المقلين الساحة والبذل
سعى بعدهم قوم لكي يدركوهم فلم يفعلوا ولم يليموا ولم يألوا
ولم يك من خير أتوه وأنما توارثه آباء آبائهم قبل
وهل يثبت الخطي ألا وشيجه وتفرس ألا في متابتها النخل
وقوله :

من يلق يوماً على علاته هرمأ يلق الساحة منه والندى خلأ
ليث بعثر يصطاد الرجال اذا ما كذب الليث عن أقرانه صدقا
يطعنهم ما ارتموا حتى اذا طعنوا ضارب حتى اذا ما ضاربوا اعتقوا
لوالحي من الدنيا بمنزلة أفق السماء لنالت كفه الأفقا
وينبغي ان يكون قصد الشعر في مدح الوزير والكااتب على ما
اختاره قدامة وغيره ماناسب حسن الروية وسرعة الخاطر بالصواب
وشدة الحزم وقلة الغفلة وجودة النظر للخليفة والنيابة عنه في العضلات
بالرأي او بالذات كما قال ابو نواس :

اذا نابه امر فأما كفتيه وإما عليه بالكفي تشير
وبأنه محمود السيرة حسن السياسة لطيف الحسن فان اضاف الى ذلك
البلاغة والخط والتفنن في العلم كان غاية . وافضل ما مدح به القائد الجود
والشجاعة وما تفرع منها من الاقراط في النجدة وسرعة البطش وما شاكل

ذلك . ويُمدح القاضي بما ناسب العدل والانصاف وتقريب البعيد في الحق
وتباعد القريب في الاخذ للضعيف من القوي . والمساواة بين الفقير والغني
ببسط الوجه ولين الجانب وقلة المبالاة في اقامة الحدود واستخراج الحقوق
فان زاد الى ذلك ذكر الورع والتحرُّج وما شاكلها فقد بلغ النهاية . وصفات
القاضي كلها لاتقهُ بصاحب المظالم ومن كان دون هذه الثلاث الطبقات
سوى طبقة الملك فلا ارى لمدحه وجهاً . فان دعت الى ذلك ضرورة مدح
كل انسان بالفضل في صناعته والمعرفة بطريقته التي هو فيها . واكثر ما
يعول على الفضائل النفسانية التي ذكرها قدامة وان اُضيفت اليها فضائل
عرضية او جسمية كالجمال والأبهة وبسطة الخلق وسعة الدنيا وكثرة العشير
كان ذلك جيداً . الا ان قدامة قد ابى منه وانكره جملة وليس ذلك
صواباً وانما الواجب عليه ان يقول : المدح بالفضائل النفسانية اشرف واصح .
فاما إنكار ما سواها جملة واحدة فما اظن احداً يساعده فيه ولا يوافقهُ
عليه وقد كره الحذاق ان يُمدح الملوك بما ناسب قول موسى شهواتٍ ويرى
لغيره :

أنتَ نعمَ المتاعُ لو كنتَ تبقى غيرَ أن لا بقاءَ للإنسانِ
ليس فيما بدا لنا منك عيبٌ عابه الناسَ غيرُ أنَّكَ فاني
وحكي عن بعض الملوك أنَّه قال : ما لهؤلاء الشعراء قاتلهم الله ربَّما
ذكَرُونَا شيئاً نحن أكثرُ له ذكراً منهم فينقصون به علينا اوقات لذاتنا يعني
بذلك الموت . ومن ابشع ما في ذلك قولُ ابي تمام :

فليطُل عمرهُ فلو مات في طو س مقيماً ماتَ فيها غريباً
ما الذي دعاهُ الى ذكر الموت ههنا الا التكدُّ والنفاضة . واجمع الناس
على تقديم قول كعب بن زهير بمدح الرسول :

تحمله الناقةُ الادماء معتجراً بالبُرْدِ كالبدر جلى ليلة الظلم

وفي عطايته او اثناء رَيْطته ما يعلم الله من دين ومن كرم
والجهال يروون البيت لابي دعبل الجمحي ويناسبه قول العجاج :
يحملن كل سوؤد وفخر يحملن ما ندرى وما لا ندرى
وقال الاصمعي أصله من قول الحارث بن حلزة :

وفعلنا بهم كما علم الله م وما إن للحائنين دماء
قال ولم يُقل شعراً قط أحسن من هذه الثلاثة المعاني . قال ابو العباس
المبرد : من الشعراء من يحمل المدح فيكون ذلك وجهاً حسناً لبلوغه
الارادة مع خلوه من الاطالة وبعده عن الاكثار ودخوله في الاختصار
وذلك نحو قول الحطيئة :

ترور فتى يعطي على الحمد ماله ويعلم ان المرء غير مخلص
كسوب وميتلاف اذا ما سألته تهلل واهترأهت ازار المهدد
متى تأتته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد
تصرف في ابياته هذه في اصناف المديح وأتى بجاع الوصف وجملة

المدح على سبيل الاقتصاد في البيت الاخير . ومثله قول الشماخ :

رايت عرابة الاوسي يسمو الى الخيرات منقطع القرين
اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين
وافضل مدح مدح به الملوك واكثره اصابة للغرض ما يناسب قول
ابن هرمة في المنصور :

له لحظات عن حفاف سريرته اذا كرها فيها عقاب ونائل
فاما الذي امنت آمنه الردى واما الذي اوعدت بالشكل ثاكل
وقول ابي العتاهية يدح الهادي :

يضطرب الخوف والرجاء اذا حرك موسى القضب او فكر
وكذلك قول الخزين الكتاني في عبد الله بن عبد الملك ابن مروان

وَتُرَوَّى لِلْفَرَزْدَقِ فِي عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَقِيلَ بَلْ قَالَهَا فِي اللَّعِينِ الْمُنْقَرِيّ وَقِيلَ
هِيَ لِدَاوُدَ بْنِ مُسْلِمٍ فِي قُتَمَ بْنِ الْعَبَّاسِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ :

فِي كَفِّهِ خَيْرُ رَأْيٍ رِيحُهُ عَبَقُ مِنْ كَفِّ أَرْوَعٍ فِي عِرْنَيْنِهِ شَمَمُ
يُغْضِي حَيَاءً وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ فَمَا يَكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَبْتَاسُ

وَاجْتَمَعَ الشُّعْرَاءُ بَبَابِ الْمَعْتَصِمِ فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ : مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُحْسِنُ أَنْ
يَقُولَ مِثْلَ قَوْلِ مَنْصُورِ التَّمَرِيِّ فِي الرَّشِيدِ :

أَنَّ الْمَكَارِمَ وَالْمَعْرُوفَ أَوْدِيَةٌ أَحَلَّكَ اللَّهُ مِنْهَا حَيْثُ تَجْتَمِعُ
إِذَا رَفَعْتَ أَمْرًا فَاللَّهُ رَافِعُهُ وَمَنْ وَضَعْتَ مِنَ الْأَقْوَامِ مَتَّضِعُ
مَنْ لَمْ يَكُنْ بِأَمِينٍ اللَّهُ مَعْتَصِمًا فَلَيْسَ بِالصَّلَوَاتِ الْخُمْسُ يَنْتَفِعُ
أَنْ أَخْلَفَ الْقَيْثُ لَمْ تُخْلَفْ أَنْأَمَلُهُ أَوْ ضَاقَ أَمْرٌ ذَكَرْنَاهُ فَيَتَسَّعُ
فَلْيَدْخُلْ . فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ وَهَيْبٍ : فِينَا مَنْ يَقُولُ خَيْرًا مِنْهُ وَأَنْشُدْ :

ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِمَهْجَتِهِمْ شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ
تَحْكِي أَفَاعِيَالَهُ فِي كُلِّ نَائِبَةٍ الْقَيْثُ وَاللَّيْثُ وَالصَّحَاةُ الذِّكْرُ

فَأَمَرَ بِادْخَالِهِ وَاحْسَنَ صَلَاتَهُ

وَقَالُوا لَمَّا حَضَرَتِ الْحُطَيْنَةُ الْوَفَاةُ قَالَ : بَلَّغُوا الْأَنْصَارَ أَنَّ أَخَاهُمْ أَمَدَحُ
النَّاسِ حَيْثُ يَقُولُ :

يُغْشَوْنَ حَتَّى مَا تَهَرُّ كَلَابُهُمْ لَا يَسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ الْمُقْبِلِ

قَالَ ثَعْلَبٌ : بَلْ قَوْلُ الْأَعَشَى :

فَتَى لَوْ يُنَادِي الشَّمْسُ الْقَتْلَ قَتْنَاهَا

أَوْ الْقَمَرَ السَّارِيَ لِأَلْقَى الْمُقَالِدَا

أَمَدَحُ مِنْهُ . وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو بْنُ الْعَلَاءِ : بَلْ بَيْتُ جَرِيرٍ :

السَّمُّ خَيْرٌ مِنْ رَكَبِ الْمَطَايَا وَانْدَى الْعَالَمِينَ بَطُونُ رَاحِ

أَسِيرٌ مَا قِيلَ فِي الْمَدْحِ وَاسْهَلُهُ . وَقَالَ غَيْرُهُ : بَلْ قَوْلُ الْإِخْطَلِ :
 شَمْسُ الْعَدَاوَةِ حَتَّى يُسْتَقَادَ لَهُمْ وَاعْظُمِ النَّاسَ احْلَامًا إِذَا قَدَرُوا
 وَقَالَ دَعْبَلُ : بَلْ قَوْلُ أَبِي الطَّمْحَانِ الْقَيْنِيِّ :

أَضَاءَتْ لَهُمْ أَحْسَابُهُمْ وَوُجُوهُهُمْ
 دُجِيَ اللَّيْلُ حَتَّى نَظَّمَ الْجُرْعَ صَاحِبُهُ
 قَالَ : وَقَدْ تَنَازَعَ فِي هَذَا الْبَيْتِ يَعْنِي بَيْتَ أَبِي الطَّمْحَانِ قَوْمٌ وَفِي بَيْتِ
 حَسَّانَ فِي آلِ جَفْنَةَ وَبَيْتِ النَّابِغَةِ :

هَاتَكَ شَمْسُ الْمُلُوكِ كَوَاكِبُ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُمْ كَوَكَبُ
 وَبَيْتَ أَبِي الطَّمْحَانِ اشْعُرْهَا . قَالَ الْخَلَّاتِيُّ : بَلْ بَيْتُ زَهِيرٍ :
 تَرَاهُ إِذَا مَا جِئْتُهُ مَتَهَلًّا كَأَنَّكَ تُعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سَائِلُهُ
 وَحُكِّي عَنْ عَلِيِّ بْنِ هَارُونَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ : أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ أَنَّ
 بَيْتَ أَبِي نَوَاسٍ أَجْوَدُ بَيْتَيْنِ فِي الْمَدِيحِ لِلْمَوْلُودِينَ وَهُمَا :
 أَنْتَ الَّذِي تَأْخُذُ الْإِيْدِي بِحُجْزَتِهِ

إِذَا الزَّمَانُ عَلَى أَنْيَابِهِ كَلَّحَا
 وَكَلَّتْ بِالْأَدْرِ عَيْنًا غَيْرَ غَافِلَةٍ

مَنْ جُودَ كَفَّكَ تَأْسُو كُلَّ مَا جُرْحَا
 وَحُكِّي الْخَلَّاتِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى قَالَ :
 سَمِعْتُ ابْنَ الْأَعْرَابِيِّ يَقُولُ : أَمْدَحُ بَيْتَ قَالَهُ . وَوَلَدْتُ قَوْلَ أَبِي نَوَاسٍ :
 تَغَطَّيْتُ مِنْ دَهْرِي بِظِلِّ جَنَاحِهِ فَعَيْنِي تَرَى دَهْرِي وَلَيْسَ يَرَانِي
 فَلَوْ تَسَأَلُ الْإِجْدَاثُ مَا أَسْمِي مَا دَرْتُ

وَإِنْ مَكَانِي مَا عَرَفَنَ مَكَانِي
 قَالَ صَاحِبُ الْكِتَابِ : نَحْنُ إِلَى الْإِنْصَافِ أَحْوَجُ مِنْهَا إِلَى الْمَكَايِدِ

والخلاف وابو نواس ذهب مذهباً لطيفاً يخرج له فيه العذر والتأويل والألفاظ في صفة الحمول اشدهُ ثم ذكر لاسياً على رواية من روى • فلو تسأل الأيام • ومن جيد ما سمعت لمحدث واظنه لابن الرومي في عبيد الله بن سليمان بن وهب ورأيت من يرويه لاحد بن محمد الكاتب ابني الحسن :
اذا ابو قاسم جادت يده لنا

لم 'يحمّد' الأجودان البحر' والمطر'
وان أضاءت لنا انوار' غرته

تضاءل النيران الشمس' والقمر'
وان مضى رأيه او جدّ عزته

تأخر الماضيان السيف' والقدح'
من لم يأت حذراً من سطو صولته

لم يدر ما المزعجان السيف' والحدح'
ينال بالظن • يعيا العيان به

والشاهدان عليه العين' والاثر'
كأنه وزمام' الدهر في يده

يرى عواقب ما يأتي وما يذ'
قال خلف' الاحمر' : اخلب' المدح' واكثره ملقاً قول زهير بن الـ

سلمى :

تراه اذا ما جتته متملاً	كانك تعطيه الذي انت سائل
اخو ثقة لا تلتف الحمر' ماله	ولكنه قد يلف المـال نائل
غدوت عليه غدوة فرأيتـه	قعوداً لديه بالصريم عوادل
يفدينه طوراً وطوراً يلمنه	وأعيا فما يدرين اين مخاتـل
فاعرض عنه عن كريم' مرزأ	عزوم على الامر الذي هو فاء

وقول طفيل :

جزى الله عنا جعفراً حين ازقت بنا نعلنا في الواطنين وزلت ١٦
أبوا ان يتلونا ولو ان أمنا تلاقى السدي لا قوه منّا للّت

وسأل الرشيد المفضل الصبي : اي بيت قالت العرب امدح . فقال :

أغرّ ابلج تائم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

قال شراحيل بن معن بن زائدة : كنت أسير تحت قبة يحيى بن خالد وقد حج مع الرشيد وعديله ابو يوسف القاضي اذ اعراي من بني اسد كان يلقاه اذا حج فيمدحه فانشده شعراً انكر يحيى منه بيتاً فقال : يا اخا بني اسد ألم أنك عن مثل هذا الشعر ألا قلت كما قال الشاعر :

بنو مطر يوم اللقاء كأنهم جارههم بين السماكين منزل
بهايل في الاسلام سادوا ولم يكن كلوهم في الجاهلية اول
هم القوم ان قالوا اصابوا وإن دُعوا اجابوا وان أعطوا أطابوا وأجزلوا
ولا يستطيع الفاعلون فعالمهم وان احسنوا في الثنابات واجملوا
فقال ابو يوسف : لمن هذا الشعر اصلحك الله فما سمعت احسن منه . فقال
يحيى : يقوله ابن ابي حفصة في ابي هذا الفتى . وأوماً الي فكان قوله اسراً الي
من جليل الفوائد ثم التفت الي وقال : يا شراحيل أنشدني اجود ما قاله ابن
الي حفصة في ابيك . فأنشدته :

نعم المناخ لراهب ولراغب ممن تصيب جوائح الازمان
معن بن زائدة الذي زيدت به شرفاً الى شرف بنو شيبان
ان عد أيام اللقاء فاعسا يوماه يوم ندى ويوم طعان
يكسو الأمرة والمنابر هجة ويذيتها بجهارة وبيسان
تغني استنه ويسقر وجهه في الحرب عند تغير الالوان

نفسى فذاك ابا الوليد اذا بدا رَهَجُ السُنْبُكِ وَالرَّماحِ دَوَانِ
 فقال يحيى : انت لا تدري جيد ما مدح به ابوك واجود من هذا قوله :
 تشابهَ يوماهُ علينا فأشكلا فلا نحن ندري ايُّ يوميه افضلُ
 أيومُ نداءه القَمَرُ أم يوم بأسه وما منها الا اغرُّ مُحَجَّلُ
 ومن الشعراء من ينقل المديح عن رجل الى رجل وكان ذلك دأب
 البحريّ وفعله ابو تمام في قصائد منها :
 قَدْكَ أَتَنَّبَ اَرَيْتَ فِي الغُلُوماءِ
 نقلها عن يحيى بن ثابت الى محمد بن حسان الضبيّ

البعث الرابع

في الافتخار

(من الكتاب نفسه)

الافتخار هو المدح بعينه الا ان الشاعر يخص به نفسه وقومه فكلمها
 حسن في المدح حسن في الافتخار وكلما قبُح فيه قُبُح في الافتخار . فن
 بيات الافتخار قول الفرزدق :

ان الذي سَمَكَ السماء بنى لنا بيتاً دعائمه اعزُّ واطولُ
 قال احمد بن يحيى بن ثعلب : افخرُ بيتٍ قالته العرب قول امرئ
 القيس :

ما يُنكرُ الناسُ منا حينَ غلّكهم كانوا عبيداً وصكنا نحن ارباباً
 وقال زُعبِلُ : افخرُ الشعر قول كعب :
 وبئر بدر اذ يَرُدُّ وجوههم جبريلُ تحت لوائنا ومحمدُ

وقال الحاتمي: قول الفرزدق :

ترى الناس ما سرنا يسرون خلفنا وان نحن اومأنا الى الناس وقفوا
(قال) ويتلوه قول جرير :

اذا غَضِبْتَ عليك بنو تميم وجدت الناس كلهم غَضابا

وقال آخر: بل قول الفرزدق :

ونحن اذا عدت معد قديمها مكان النواصي من وجوه السوابق
وقال غيره: بل قول الفرزدق لجرير :

فاذا نظرت رأيت فوقك دارماً والشمس حيث تقطع الابصار
وقيل بل قول ابن ميادة :

ولو ان قيماً قيس غيلان أقسمت

على الشمس لم يطنع عليك حجابها

وافخر بيت صنعه محدث عندهم قول بشار بن برد :

اذا ما غضبنا غصبة مصرية

هتكنا حجاب الشمس او قطرت دماً (١)

اذا ما أعزنا سيّداً من قبيلة ذرى منبر صلى علينا وسلما
ومن جيد الافتخار قول بكر بن التّطّاح :

ومن يفتخر منّا يعيش بحسامه ومن يفتقر من سائر الناس يسأل

ونحن وُصفنا دون كل قبيلة ببأس شديد في الكتاب المتزل

وانّا لنلهو في الحروب كما لهت فتاة بعثد او سخاب قرنفل

يعني قول القرآن: «ستدعون الى قوم أولي بأس شديد»، وبسبب هذا

الشعر واشباهه طلبه الرّشيد اشدّ طلب فقّال : كيف تفتخر على مضر

ومنه النبي . فهذا الافتخار بالشجاعة خاصة . وممن افتخر بالكثرة اوس ابن مفرأ . فقال :

ما تطلع الشمسُ الا عند أولنا ولا تغيبُ الا عند آخرنا
وقد انكر قدامة ان يُمدح الانسان بأبائه دون ان يكون ممدوحاً
بنفسه لان كثيراً من الناس لا يكونون كأبائهم . والذي ذهب اليه حسن .
وانكر الجرجاني على ابي الطيب قوله :

ما بقومي شرفتُ بل شرفوا بي بل بنفسي فخرتُ لا بجودودي
وقال إنما اخذه من قول علي بن جبلة حيث يقول :

وما سوّدت عجلًا ما ثرُ عندهم ولكن بهم سادت على غيرها عجلُ
قال وهذا معنى سوء يغضُّ من حسب الممدوح ويُحقر من شأن سلفه
وإنما طريقة المدح ان يجعل الممدوح يشرفُ بأبائه والآباء تردادُ شرفاً به
فيجعل لكلّ منهم في الفخر حظاً وفي المدح نصيباً . واذا حصلت الحقائق
كان النصيبان مقسومين بل كان الكلُّ خالصاً لكلّ فريقٍ منهم لان
شرف الوالد جزءٌ من ميراثه ومنقولٌ الى ولده كانتقال ماله فاذا رُعي
وُحِثَ ثبت وازداد وان أهمل وضيع هلك وكذلك شرفُ الوالد يعم
القبيلة وللولد منه القسم الاوفر والحظُّ الاكبر

قال صاحب الكتاب : والذي يقع عليه الاختيار عندهم ما ناسب
قول المتوكل اللّيثي :

لسنا وان احسبنا كُرمُت يوماً على الاحساب نتكلُّ
نبنّي كما كانت اوائلنا تبني ونفعلُ مثلما فعلوا
وقول عامر بن الطفيل :

واني وان كنتُ ابن سيد عامر وفي السرّ منها والصريح المهذب
فا سوّدتني عامر عن وراثته ابي الله ان أسمو بأمر ولا أب

ومن افخر ما قال المؤلّدون قول اسحاق بن ابراهيم الموصلي يفتخر
بولاية من خزيمية بن خازم التهشلي :

اذا مُضِرُ الحمراء كانت ارومتي وقام بنصري خازم وابن خازم
عطستُ بأنفٍ شامخٍ وتناوات يداي الثريا قاعداً غير قائم
ومن قول السيد ابي الحسن يفخر بقومه بني شيان :

يا آل شيان لا غارتُ نحوكم ولا خبتُ ناركم من بعد توقيد
انتم دعائكم هذا الملكُ مذركضت قبل الخيول لابرام وتوكيد
المنعمون اذا ما أزمته أزمته والواهبون عتيقات المراويد
سيوفكم أفقدت كسرى مرآزبه في يوم ذي قار اذ جاؤوا لموعد
فهذا هو الفخر الحلال غير المدعى فيه ولا المنتحل . وعاب الاصمعي
وغيره قول عامر بن مُعسر بن اسحج يصف اسيراً :

فظلّ يُخالسُ المذاقاتِ فينا يُقادُ كأنه جملُ ربيع
ذلك لآنه وصف اسيرهم بأنه جائع يُخالسُ القليل المذوق من
اللبن وأنما ذلك من الجهد . ومن اجود قصيدة افتخر فيها شاعر قصيدة
السموال بن عادياء فآنه قد جمع فيها ضروب المادح وانواع المفاخر وهي
مشهورة

البحث الخامس

في الرثاء

(من الكتاب نفسه)

وليس بين الرثاء والمدح فرق إلا ان يُخلط بالرثاء شيء يدل على ان

المقصود به ميتٌ مثل كان او عَدِمْنَا كَيْتَ وَكَيْتَ او ما شاكل ذلك .
ليُعلم أَنَّهُ ميتٌ . وسبيلُ الرثاء ان يكون ظاهر التفجع بين الحسرة
مخلوطاً بالتلهف والاسف والاستعظام ان كان الميت ملكاً او رئيساً
كبيراً كما قال النابغة في حصن بن حذيفة :

يقولون حصنٌ ثم تأبى نفوسهم وكيف بحصنٍ والجبالُ جنوحٌ
ولم تلفظِ الموتى القبورُ ولم تزلْ نجومُ السماء والادِيمُ صحيحٌ
فعماً قليلاً ثم جاء نعيه فظلَّ نديُّ القوم وهو ينوحُ
فهذا وما شاكله رثاء الملوك والرؤساء الجلَّة . والى هذا ذهب ابو
العتاهية حين قال : « ماتَ الخليفةُ أَيُّها الثقلانِ » فرفع الناس رؤوسهم
وفتحوا عيونهم وقالوا : أَنَعَاهُ الى الجنِّ والانس ثم قال :

« فكأَنِّي أَفطرتُ في رمضانٍ » يريد أَني مجاهرتي بهذا القول كأنما
جاهرتُ نهاراً بالإفطار في رمضان فكلُّ احدٍ يُنكرُ عليَّ ذلك ويستعظمه
من فعلي . وهذا معنى جيدٌ غريبٌ في لفظٍ رديٍّ غير مُعربٍ عما في النفس .
ومن افضل الرثاء قولُ الحسين بن مطيرٍ يرثي معن بن زائدة ويروى لابن
ابي حفصة :

فيا قبرَ مَعْنِ انتِ اَوَّلُ بُقعةٍ

من الارض خُطَّتْ للسَّاحةِ موضعاً

ويا قبرَ مَعْنِ كيفَ وَاريتَ جودهُ

وقد كان منه البرُّ والبحرُ مُترَعاً

بلى قد وسعتَ الجودَ والجودُ ميتٌ

ولو كان حياً عشتَ حتى تصدَّعا

فَتَقَّ عِيشَ في معروفٍ بعد موته

كما كان بعد السيل جراهُ مرتعاً

وما قَصَرَ ابو تَمَّامٍ في رثائه مُحَمَّد بن حَمِيدٍ بالقصيدة التي يقول فيها:
 أَلَا في سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ عَطَلَتْ لَهُ فِجَاجُ سَبِيلِ اللَّهِ وَانْتَعَرِ الشَّعْرُ
 وقد اَجَادَ ايضاً في القصيدة التي رثى بها اَدْرِيس بن بَدْرٍ يقول فيها:
 وَلَمْ أَنْسَ سَمِيَّ الْجَوْدِ خَلْفَ سَرِيرِهِ بِأَكْشَفِ بَالٍ يَسْتَقِلُّ وَيَطْلُعُ
 وَاِبُو تَمَّامٍ مِنَ الْمَعْدُودِينَ فِي اِجَادَةِ الرِّثَاءِ وَمِثْلُهُ دِيكُ الْجَنِّ وَهُوَ اشْهُرُ
 فِي هَذَا مِنْ اِبْنِ تَمَّامٍ لَهُ فِيهِ طَرِيقٌ قَدْ اَنْفَرَدَ بِهَا قَالَ فِي عُبَيْدِ اللَّهِ بن سُلَيْمَانَ
 ابْنِ وَهْبٍ:

قَدْ اسْتَوَى النَّاسُ وَمَاتَ الْكِبَالُ وَصَاحَ صَرْفُ الدَّهْرِ اَيْنَ الرِّجَالِ
 هَذَا اِبُو الْقَاسِمِ فِي نَعَشِهِ قَوْمُوا اَنْظُرُوا كَيْفَ تَسِيرُ الْجِبَالِ
 وَمِنْ عَادَةِ الْقَدَمَاءِ اَنْ يَضْرِبُوا الْاَمْثَالَ فِي الْمَرَاثِي بِالْمُلُوكِ الْاَعْزَّةِ وَالْاُمَمِ
 السَّالِقَةِ وَبِالْوَعُولِ الْمُتَمَتِّعَةِ فِي قُلُلِ الْجِبَالِ وَالْاَسْوَدِ الْخَادِرَةِ فِي الْغِيَاضِ وَحُبْرِ
 الْوَحْشِ الْمُتَصَرِّفَةِ بَيْنَ الْقَفَارِ وَبِالنُّسُورِ وَالْعُقْبَانِ وَالْحَيَّاتِ لِبَاسُهَا وَطُولِ
 اَعْمَارِهَا وَذَلِكَ فِي اشْعَارِهِمْ كَثِيرٌ مَوْجُودٌ لَا تَكَادُ تَخْلُو مِنْهُ . فَأَمَّا
 الْمُحَدِّثُونَ فَهَمُّوا إِلَى غَيْرِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ أَمِيلٌ وَمِنْهُمْ فِي الرِّثَاءِ أَمْثَلُ فِي
 وَقْتِنَا هَذَا وَقَبْلَهُ وَرَبَّاهُ جَرَوْا عَلَى سُنَنِ مَنْ قَبْلَهُمْ اقْتِدَاءً بِهِمْ وَاخْذَا
 بِسُنَّتِهِمْ كَالَّذِي صَنَعَ اِبُو نَوَاسٍ فِي رِثَائِهِ اِبَا الْوَلِيدِ الْاَعْرَابِيِّ وَخَلَفَا الْاَحْمَرَ
 وَمِثْلَهُ فِيهِمَا ثَلَاثُ قَوَافٍ مَشْهُورَاتٌ
 وَكَأَنَّ صَنَعَ اِبْنِ الْمُعْتَزِّ يَرِثِي اَبَاهُ بِالْقَصِيدَةِ الْاَلَامِيَّةِ الْمُقَيَّدَةِ فِي الرَّمْلِ
 أَوَّلُهَا :

رُبَّ حَتَفٍ بَيْنَ اِثْنَاءِ الْاَمَلِ وَحَيَاةِ الْمَرِّ ظِلٌّ مُتَنَقِّلٌ
 وَهِيَ مَعْرُوفَةٌ وَلَوْلَا اِسْتِهَارُ هَذِهِ الْقَصَائِدِ وَوُجُودُهَا وَخِيفَةُ التَّطْوِيلِ
 لَأَبْثَغْنَا بِهَذَا الْمَوْضِعِ وَلَيْسَ مِنْ عَادَةِ الشُّعْرَاءِ اَنْ يُقَدِّمُوا قَبْلَ الرِّثَاءِ نِسْبَةً
 كَمَا يَصْنَعُونَ فِي الْمَدْحِ وَالْهَجَاءِ . قَالَ اِبْنُ الْكَلْبِيِّ وَكَانَ عَلَّامَةً : لَا اَعْرِفُ

مرثية في أولها نسيبُ الأ قصيدة دُرَيْد بن الصَّمَّة في رثاء أخيه خالدٍ :
 ارثٌ جديدٌ الحبل من أمِّ معبدٍ لعاقبةٍ أو أخلفت كلَّ موعدٍ
 وحكى النخاسُ عن عليِّ بنِ سُلَيْمان عن أبي العبَّاسِ الاحولِ ان
 القصيدة التي لابي فُحافة اعشى باهلة انما هي لابنة المنتشر واسمها الدَّعْجاءُ .
 والحاصل انَّ المتعارف عند اهل اللغة انَّهُ ليس للعرب في الجاهلية مرثية
 اولها تشيبُ الأ قصيدة دُرَيْد . وانا اقول انَّهُ الواجب في الجاهلية
 والاسلام الى وقتنا هذا ومن بعده لانَّ الآخذ في الرثاء يجب ان يكون
 مشغولاً عن النسيب بما هو فيه من الحسرة والاهتمام بالمصيبة وانما تغزَّل
 دُرَيْدُ بعد قتل أخيه بسنةٍ وحين اخذَ بثارهِ وادركَ طائلته
 ومن العجيب ان يقول عبدةُ بن الطيب في تأبين قيس بن عاصم
 المتقري :

عليك سلامُ اللهِ قيسُ بن عاصمٍ ورحمته ما شاء ان يترحمها
 ويقول الكميث في تأبين النبي هذا القول فهلاً قال مثل قول فاطمة :
 اغبرَّ آفاقُ السماء وكورتُ شمسُ النهار وأظلمَ العصرانِ
 والنساء اشجى الناس قلوباً عند المصيبة واشدُّهم جزعاً على هالكٍ لا
 ركبَ اللهُ تعالى في طباعهنَّ من ضعف العزيمة
 فانظر الى قول جليلة بنت مُرَّة تري زوجها كليباً حين قتله اخوها
 جسَّاس ما اشجى لفظها واظهر الفجعة فيه وكيف يُثير الاشجان ويقدح
 شرر النيران وذلك :

يا ابنة الاقوام ان مُتِ فلا تعجلي بالوَم حتى تمألي
 ومن اشدَّ الرثاء صعوبةً على الشاعر ان يرثي طفلاً او امرأةً لضيق
 الكلام عليه فيها وقلة الصفات . ألا ترى ما صنعوا بابي الطَّيِّب وهو فعلٌ
 مجودٌ اذ ذكر المحدثون في قوله يذكرُ أمَّ سيفِ الدَّولة :

صلاة الله خالقنا حنوطاً على الوجه المكفّن بالجمال
 فقالوا: ما له ولهذا العجز يصفُ جمالها وقال صاحب بن عباد: هذه
 استعارة حدادٍ في عرس فإن كان اراد صاحب بالاستعارة الحنوط فقد
 والله ظلم وتعسف وان كان اراد استعارة الكفن لجمال العجز فقد اعترض
 في موضع اعتراض الى مواضع كثيرة في هذه القصيدة ما يحق كل زلة
 ويعني كل إساءة. قال صاحب بن عباد: ولقد مررت على مرثية له في
 أم سيف الدولة تدل مع فساد الحس على سوء ادب النفس وما ظنك
 بن مخاطب ملكاً في أمه بقوله :

رواق العز فوقك مسطرٌ ومُلكُ عليّ ابنك في كمال
 ولعلّ لفظ الاسبطرار في مراثي النساء من الخذلان الصفيق الرقيق .
 وانا اقول انّ اشدّ ما هجن هذه اللفظة وجعلها مقام قصيدة هجاء أنّه
 قونها «بفوقك» فجاء عملاً تاماً لم يبق فيه إلا فضاء

ومن اصعب الرثاء ايضاً جمع تعزية وتهنئة في موضع. قالوا : لما مات
 معاوية اجتمع الناس بباب يزيد فلم يقدر احدٌ على الجمع بين التعزية
 والتهنئة حتى اتى عبد الله ابن همام السلوي فدخل فقال : يا امير المؤمنين
 أبرك الله على الرزية . وبارك لك في العطية . واعانك على الرعية . فقد رزئت
 عظيماً وأعطيت جسيماً فاشكر الله على ما أعطيت واصبر على ما رزيت .
 فقدت خليفة الله وأعطيت خلافة الله ففارقت جليلاً ووهبت جزيلاً اذ
 قضى معاوية نخبه ووليت الرئاسة وأعطيت السياسة فأورده الله موارد
 السرور ووفقك لمصالح الامور :

فاصبر يزيد فقد فارقت ذا ثقة

فاشكر جباء الذي بالملك أصفاك
 لا رزء اصبح في الايام نعلمه كما رزئت ولا عشي كعقباك

ففتح للناس باب القول وعلى هذين البيتين جرى الشعراء بعده

قال أبو نواس يُعزِّي الفضل بن الربيع ويُهِنُّهُ بالأمين :

تعزَّ أبا العباس عن خير هالكٍ باكرمٍ حيٍّ كان أو هو كانُ
حوادثُ أيامٍ تدورُ صروفُها لهنَّ مساوٍ مرّةً ومحاسنُ
وفي الحميُّ باليت الذي غيَّبَ الثرى

فلا الملكُ مغبونٌ ولا الموتُ غابنُ

ويروى : فلا انت مغبونٌ . واتبعهُ أبو تمام بالقصيدة التي أولها « ما للدموع
ترومُ كلَّ مرامٍ » يقول فيها للواثق بعد المعتصم صرَّفَ فيها الكلام
حيث شاء واطنَّب كما اراد واحتجَّ واسهب وتقدَّم فيها على من سلك
هذه الناحية من الشعراء . و اراد ابنُ الزياتُ مجاراةَ فعلهم من نفسه التقصير
فاقتصر على قوله :

قد قلتُ إذ غيَّبوكَ واصطفقتُ عليك أيدٍ بالثُربِ والطينِ

اذهب فنعيمُ المعينِ كنتُ على الدُّم نيا ونعيمُ الظَّهيرِ المدينِ

لَنْ يُخَبِّرَ اللهُ أُمَّةً فقدتْ مثلكَ ألا بمثلِ هارونِ

ومن جيد ما رُئي به النساءُ وأشجاءُ واشدَّه تأثيراً في القلبِ واثارةً

للحزن قول محمد بن عبد الملك في أمِّ ولده :

ألا من رأى الطفلَ المفارقَ أُمهُ

بعيد الكرى عيناهُ تبتردانِ

يقول فيها :

ألا إنَّ سَجَلاً واحداً قد ارقتهُ من الدمعِ أو سَجَلينِ قد شَفِياني

وإنَّ مكاناً في الثرى خَطَّ لحدُّهُ

لمن كان في قلبي بكل مكانِ

ومن اشجى الشعر رثاء قوله في هذه القصيدة :

فهبني عَدِمْتُ الصبر عنها لانني جليدٌ فمن بالصبر لابنِ ثمانٍ
فهذه الطريق هي التي يجري حَذَّاق الشعراء اليها ويعتمدون في الرثاء
عليها ما لم تكن المَرِثَةُ في نساء الملوك وبنات الاشراف وغير ذوات
محارم الشاعر فأنَّهُ يُتَجَانى عن هذه الطريقة الى ارفع منها نحو قول ابي
الطَّيِّب :

ولولا انَّ النساءَ كمنَ فقدنا لَفُضِّلَ النساءُ على الرجالِ
وقوله في هذه القصيدة :

مشى الامراءَ حوليها حُفَاةً كَانَ المروءُ من زَفَرِ الريالِ
وقوله لاخت سيف الدولة :

يا أُخْتَ خَيْرٍ اخٍ يا بِنْتَ خَيْرِ ابٍ كُنَايَةً بهما عن اشرف النِّسَبِ
أَجَلٌ قَدْرِكِ ان تُسَمِّيَ مَوَّابِنَةً ومن يصفك فقد سَمَّاكَ للعرب
ورثاء الاطفال ان يذكر مضاييلهم وما كانت الفراسة تُعْطِيهِ فيهم مَمَّنْ
تَحَنَّنْ لمصائبهم وتفجَّع بهم كالذي صنع ابو تَمَّامٍ في ابني عبدالله بن طاهر

البحث السادس

في الاقتضاء والاستنجاز

(من الكتاب نفسه)

حسبُ الشاعر ان يكون مدحُه شريفاً واقتضاءؤه لطيفاً وهجاءؤه
ان هجاءً عنيفاً فإنَّ الاقتضاء الحسن رُبَّمَا كان سبب المنع والحرمان وداعية
القطيعة والهجران . وقومٌ يُدرِجون العتاب في الاقتضاء والاقتضاء بالعتاب
وانا ارى غير هذا المذهب أصوبَ فالأقتضاء طلب حاجةٍ وبابُ التأنف

فيه أجودُ فان بلغ الامرُ العتابَ فأنا هو طلب الابقاء على المودة والمراعاة
وفيه توبيخٌ ومضادةٌ لا يجوز معها بعد اقتضاء ألا ان الناس قد خلطوا
هذين وساووا بينهما. فن احسن الاقتضاء على ما تحيروه ونحوت اليه قول
أمية بن ابي الصلت لعبد الله بن جدعان :

أأذكرُ حاجتي ام قد كفاني حياؤك إن شيمتك الحياء
وعلمك بالحقوق وانت فرعٌ له الحسبُ المهدبُ والسَّناء
خليلٌ لا يُغيِّرهُ صباحٌ عن الخلق الجميل ولا مساء
إذا أثني عليك المرء يوماً كفاهُ من تعرضه الثناء
فانت ترى هذا الاقتضاء كيف يُلِينُ الصخرُ ويستزل القطرُ ويحطُ
العُصم الى السهل . ومثله قول الآخر :

لاشكرنك معروفاً هممت به ان اهتممك بالمعروف معروف
ولا ألومك ان لم يُضهِ قدرٌ فالشيء بالقدر المحتوم مصروف
فأما ما نسب قول محمد بن يزيد الاموي لعيسى بن فرخان شاه اذ
يقول له مستبطناً :

لقد كنتُ أرجيك لما اخشى من الدهرِ
فقد اصبحت من اوكدم اسبالي الى الفقرِ
أترضى لي بان أرضى بتقصيرك في امري
وقد افنيتُ ما افنيتُ في شكرك من عمري
فهو العتابُ المحضُ والتوبيخُ الذي دونه الجلد بالسوط بل بالسيف .
ومما صنعتُهُ في العتاب على هذا الشكل بعد اليأس المُستحكم كما شرطُهُ :
رجوتك للامر المهم وفي يدي بقايا أمتي النفس فيها الإمانيا
فساوتُ في الأيام حتى اذا انقضت
اواخرُ ما عندي قطعتُ رجائي

وكنْتُ كَاتِي نَازِفُ الْبَرِّ طَالِبًا لِإِجْمَاعِهَا أَوْ يَرْجِعَ الْمَاءُ صَافِيَا
فَلَا هُوَ أَبْقَى مَا أَصَابَ لِنَفْسِهِ وَلَا هِيَ أَعْطَتْهُ الَّذِي كَانَ رَاجِيَا
وَمَنْ أَمْلَحَ مَا رَأَيْتُ فِي الْاِقْتِضَاءِ وَالِاسْتِبْطَاءِ قَوْلَ أَبِي الْعَتَاهِيَةِ لِعَمْرٍو
ابْنِ الْعَلَاءِ . وَابْنُ الْمُعْتَزِّ يُسَمِّي هَذَا النُّوعَ مَزْحًا يُرَادُ بِهِ الْجَدُّ وَهُوَ :
أَصَابَتْ عَلَيْنَا جُودَكَ الْعَيْنُ يَا عُمَرُ فَنَحْنُ لَهَا نَبْعِي النَّثَامُ وَالنُّشْرُ
سَرَقِيكَ بِالْأَشْعَارِ حَتَّى تَمْلَأَهَا فَإِنْ لَمْ تُثَقِّقْ مِنْهَا رَقِيئَكَ بِالسُّوَرِ
وَكُنْتُ أَنَا صَنَعْتُ فِي الْاِسْتِبْطَاءِ :

أَحْسَنْتَ فِي تَأْخِيرِهَا مِنَّةً لَوْ لَمْ تَوَخَّرْ لَمْ تَكُنْ كَامِلَةً
وَكَيْفَ لَا يُحْسِنُ تَأْخِيرَهَا بَعْدَ يَقِينِي أَنَّهَا حَاصِلَةٌ
وَجَنَّةُ الْفَرْدُوسِ يُدْعَى بِهَا أَجَلَةٌ لِلْعَمْرِ لَا عَاجِلَةٌ
لَكِنَّمَا أَضْعَفُ مِنْ نَيْتِي أَيَّامُ عَمْرٍو دُونَهَا زَانِلَةٌ
وَالْعِتَابُ أَوْسَعُ جَدًّا مِنَ الْاِقْتِضَاءِ لِأَنَّهُ يَكُونُ مِثْلُهُ بِسَبَبِ الْحَاجَاتِ
وَقَدْ يَكُونُ بِسَبَبِ غَيْرِهَا كَثِيرًا وَالِاِقْتِضَاءُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي حَاجَةٍ

الْبَعْثُ الْبَاقِعُ

فِي الْعِتَابِ

(مِنْ الْكِتَابِ نَفْسِهِ)

وَأِنْ كَانَ حَيَاةُ الْمَوَدَّةِ وَشَاهِدُ الْوَفَاءِ فَإِنَّهُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْحَدِيدَةِ
يُسْرَعُ إِلَى الْهَجَاءِ وَسَبَبٌ مِنْ أَسْبَابِ الْقَطِيعَةِ وَالْجَفَاءِ فَإِذَا قَلَّ كَانَ دَاعِيَةً
الْأُلْفَةِ وَقَيْدَ الصَّحْبَةِ وَإِذَا كَثُرَ خَشَنَ جَانِبُهُ وَثَقُلَ صَاحِبُهُ . وَلِلْعِتَابِ طُرُقٌ
كَثِيرَةٌ وَالنَّاسُ فِيهِ ضُرُوبٌ مُخْتَلِفَةٌ . فَهُوَ مَا يُبَازِجُهُ الْاِسْتِعْطَافُ

والاستئلاف . ومنه ما يدخله الاحتجاج والانتصاف . وقد يعرض فيه المُنُّ
والاجحاف . مثل ما يشرّكه الاعتذار والاعتراف . واحسن الناس طريقاً
في عتاب الاشرف شيخ الصناعة وسيد الجماعة ابو عبادة البحري الذي
يقول :

يُرِينِي الشَّيْءُ تَأْتِي بِهِ وَأَكْبَرُ قَدْرَكَ اِنْ اسْتَرَيْبَا
وَاصْرَهُ اِنْ اَتَمَّادَى عَلَى سَبِيلِ اعْتِذَارٍ فَأَلْقَى شَعُوبَا
أَكْذَبُ ظَنِّي بَانَ قَدْ سَخَطْتُ م وَمَا كُنْتُ اَعْهَدُ ظَنِّي كَذُوبَا
وَلَوْلَمْ تَكُنْ سَاقِطاً لَمْ اَكُنْ أَذَمُّ الزَّمَانِ وَاشْكُو الْخَطُوبَا
وَلَا بُدَّ مِنْ لَوْمَةٍ اَنْتَ حَيَّ عَلَيْكَ بِهَا مُخْطِئاً اَوْ مُصِيْبَا
أَيُّصْبِحُ وَرَدِي فِي سَاحَتَيْكَ م طَرَقاً وَمِرْعَايَ مَجَلَّاجِيْبَا
فَفِي كُلِّ يَوْمٍ لَنَا وَقْفٌ يُشَقِّقُ فِيهِ الْوَدَاعُ الْجِيُوبَا
والذي يقول :

وَأَغْيَدَ اِنْ نَازَعْتَهُ اللَّحْظَ رَدَّهُ كَلِيلاً وَاِنْ رَاجَعْتَهُ الْقَوْلَ حَجْجَا
نُنَاهُ الْعَدَى عَنِّي فَأَصْبَحَ مُعْرِضاً وَاَوْهَمَهُ الْوَاشُونَ حَتَّى تَوَهَّمَا
وَقَدْ كَانَ سَهْلاً وَاَضْحاً فَتَوَعَّرْتُ رُبَاهُ وَطَلَّقاً ضَاحِكاً فَتَجَهَّمَا
يُخَوِّفُنِي مِنْ سُوءِ رَأْيِكَ مَعْشَرٌ وَلَا خَوْفَ إِلَّا اِنْ تَجَوَّرَ وَتَظَلَّمَا
أَعْيَذُكَ اِنْ أَخْشَاكَ مِنْ غَيْرِ حَادِثٍ
تَبَيَّنَ مِنْ جُزْمِ اِلَيْكَ تَقَدَّمَ مَا
أَلَسْتُ اَلْوَالِي فِيكَ نَظْمَ قَصَائِدٍ

هي الانجم اَقْتَادَتِ مَعَ اللَّيْلِ النُّجْمَا

فهذا أَعْتَبُ كَمَا قَالَ :

عَتَابٌ بِأَطْرَافِ الْقَوَافِي كَأَنَّهُ طَعَامٌ بِأَطْرَافِ الْقَنَا الْمُتَكَسِّرِ
وَقَدْ نَحَوْتُ اَنَا بَعْضَ هَذَا النُّحُو فِي كَلِمَةٍ عَاتَبْتُ بِهَا الْقَاضِي جَعْفَرَ

ابن عبد الله الكوفي قلتُ فيها :

وقد كنتُ لا آتي اليك مُخايلاً
ولكن رأيتُ المدح فيك فريضةً
فقمّتُ بما لم تُخفَ عنك مكانهُ
الى ان اقول :

فوالله ما طوّأتُ بالأوم فيكم
الوذُ باكنافِ الرّجاءِ واتّقي
ومن مُعاتباتِ ابي تمامٍ قوله لابن عبد الملك الزيات :
تقطّعتِ الاسبابُ ان لم تُغرّ لها

قُوى ويصلها من يمينك واصلُ
سوى مطلبٍ يُنضى الرّجاءُ بطواه
وقد تألّفُ العينُ الدُّجى وهو قيدها

ويُرجى شفاء السّمِّ والسّمُّ قاتلُ
الى قوله :

وانّ المعالي يُسترمُ بناؤها
منحْتُكُها تشفي الجوى وهو لاجئُ
تردُّ قوافيها اذا هي أرسلتُ
فكيف اذا حليتها بجليتها
وقال ابن الرومي لابي الصقر اسمعيل بن بلبل يُعاتبهُ في قصيدة جيّدة
عذرتك لو كانت سماءً تقشّعتُ
فيا لك بجرّاً لم أجِدَ فيه مَشرعاً
مديحي عصا موسى وذلك انني

وشيكاً كما قد تُسترمُ المنازلُ
وتبعثُ اشجان الفتى وهو ذاهلُ
هو املُ مجدِ القومِ وهي هواملُ
تكون وهذا حسنُها وهي عاطلُ
سجابتُها او كان روضاً تصوّـ
وان كان غيري واجداً فيه مسببُ
ضربتُ به بِجرّ الندى فتضحضـ

الى ان ختمها بقوله :

سامدحُ بعض الباخلين لعلهُ اذا أَطَرَدَ المقياسُ ان يتسَمَّحَا
فهذا هو الذي لا يُبلِغُ جودةً ولا يُجاري سبَقاً . على انَّ البحتريُّ قد
تقدَّم الى بعض المعنى في قوله للفتح بن خاقان :

غمامُ خطائي صوبُهُ وهو مسبلُ وجرُّ عدائي فيضُهُ وهو مُنعمُ
وبدرُ اضاء الارض شرقاً ومغرباً وموضعُ رجلي منه اسودُّ أقتمُ
وما بخلُ الفتحُ بنُ خاقان بالندى ولكنَّها الاقدارُ تُعطي وتحرُمُ
فأما ابو الطيب فكانت في طبعه غِلظةٌ وفي عتابه شدةٌ وكان كثيرُ
التحامل ظاهر الكبر والأنفة وما ظنُّك بمن يقول سيف الدولة :

يا اعدل الناس ألا في معاملتي فيك الخصامُ وانتُ الخصمُ والحكمُ
أعيذُها نظراتِ منك صادقةٌ أن تحسب الشجَمَ في مَنْ شجَمُهُ ورمُ
وما انتفاعُ اخي الدنيا بناظره اذا استوت عنده الانوارُ والظلمُ
وفيها يقول :

اذا رأيتُ نِيوبَ اللَّيْثِ بارزةً فلا تظُنَّنَّ انَّ اللَّيْثَ مُبْتَسِمُ
فهذا الكلام في نهاية الجودة غير أنَّه من جهة الواجب والسياسة
غايةٌ في القبح والرَّداءة وانما عَرَضَ بقوم ينة قصونه عند سيف الدولة
ويعارضونه في أشعاره . والاشارة كُلُّها الى سيف الدولة . ثم قال بعد
ابيات :

يا من يَعِزُّ علينا ان نُفارقَهم وجدائنا كلَّ شيءٍ بعدكم عدمُ
ما كان اخلقنا منكم بتكرمة لو انَّ امرَكُمُ من امرنا أَمَمُ
وبيننا لو رعيتم ذاك معرفة انَّ المعارف في اهل النهى ذِمَمُ
كم تطلبون لنا عيباً فيعجزكم واللهُ يكره ما تأتون والكرمُ

ما ابعد العيب والنقصان من شرفي

انا الثريا وذان الشيب والهرم

وليس هذا عتاباً لكنّه سبّاب . وبسبب هذه القصيدة كاد يُقتل بعد انصرافه من مجلس انشادها . وأما عتاب الأكفاء واهل المودّات من الظرفاء فنه قول ابراهيم بن عباس الصوليّ يعاتب محمّد بن عبد الملك الزيات وقد تغيّر عليه كما ورد :

و كنت اخي بإخاء الزمان فلما نبا صرت حرباً عوانا

و كنت أذمّ اليك الزمان فاصبحت فيك أذمّ الزمانا

و كنت أعدك المئائيات فها انا اطلب منك الأمانا

وهذا عندي من اشدّ العتاب واوجعه . ومن اكرم العتاب قول السيد

ابي الحسن :

واني لأطري كلّ خلّ صجّيته وانت ترى شتمي بغير حياء

ومن مليح ما سمعت قول سعيد بن حميد يعاتب صديقاً له :

أقلّ عتابك فالبقاء قليل والدهر يعدلّ مرةً ويميل

لم أبك من زمن ذمت صروفه ألا بكيت عليه حين يزول

ولكلّ نائبةً أت مدّة ولكلّ حالٍ اقبلت تحوّل

والمتّمون الى الاخاء عصابة ان حصلوا افناهم التحصيل

واهلاً احداث المنية والردي يوماً ستصدع بيننا وتحول

فلئن سبقت لتنكبن بحسرة وليكثرن عليّ منك عويل

ولئن فجعن بخلص لك وامق ولئن سبقت ولاسبقت ليمضين

وليذهبن بهاء كلّ مروءة وليذهبن بهاء كلّ مروءة

وأراك تكلف بالعتاب وودنا وأراك تكلف بالعتاب وودنا

صافر عليه من الوفاء دليل صافر عليه من الوفاء دليل

وَدُّ بَدَا لِدَوِي الْإِخَاءَ كَمَا لَهُ وَبَدَتْ عَلَيْهِ بِهِجَةٌ وَقَبُولُ
 وَلَعْلَ أَيَّامَ الْإِخَاءِ قَصِيرَةٌ فَعَلَامَ يَكْثُرُ عَثْبُنَا وَيَطُولُ
 وَالْإِلَى هُنَا أَوْ مَأْ أَبُو الطَّيِّبِ بِقَوْلِهِ :
 ذَرِ النَّفْسَ تَأْخُذُ وَسَعَهَا قَبْلَ بَيْنِهَا فَفَتَرَقَّ جَارَانِ دَارَهُمَا الْعَمْرُ
 وَأَشَارَ إِلَيْهِ أَيْضًا بِقَوْلِهِ وَارِدَتْ الْبَيْتَ الْآخِرِ :
 وَصَلِينَا نَصْلَكَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْمَقَامَ فِيهَا قَلِيلُ
 وَالْجَمِيعُ مِنْ قَوْلِ الْأَوَّلِ :
 وَلَقَدْ عَلِمْتُ فَلَا تَكُنْ مُتَجَنِّبًا

إِنَّ الصَّدُودَ هُوَ الْفِرَاقُ الْأَوَّلُ
 حَسْبُ الْإِحْبَةِ إِنْ يُفَرِّقَ بَيْنَهُمْ رَيْبُ الْمُنُونِ فَمَا لَنَا نَسْتَعْجِلُ
 إِلَّا إِنْ ابْنِ حُمَيْدٍ قَدْ فَنَّنَ وَبَيَّنَ وَشَرَحَ مَا أَجْمَلَ غَيْرُهُ بِقَوْلِهِ : «إِنَّ
 سَبَقْتُ أَنَا وَلَئِنْ سَبَقْتَ أَنْتَ وَلَا سَبَقْتُ» فَلَهُ بِذَلِكَ فَضْلٌ بَيْنَ الرَّجْحَانِ
 ظَاهِرٌ. وَمَا أَحْسَنَ إِيجَازَ الَّذِي قَالَ :

الْعَمْرُ أَقْصَرُ مُدَّةً مِنْ أَنْ يُعَيِّقَ بِالْعَتَابِ

وَقَالَ أَبُو الْمُجْدِثِينَ بِشَارُ بْنُ بُرْدٍ :

إِذَا كُنْتَ فِي كُلِّ الْأُمُورِ مُعَاتِبًا صَدِيقَكَ لَمْ تَلَقَ الَّذِي لَا تُعَاتِبُهُ

البَيْتُ الثَّامِنُ

فِي الْوَعِيدِ وَالْإِنْذَارِ

(مِنْ الْكِتَابِ نَفْسٍ)

كَانَ الْعَقْلَاءُ مِنَ الشُّعْرَاءِ وَذَوُو الْحَزْمِ يَتَوَعَّدُونَ بِالْهَجَاءِ وَيَحْذَرُونَ مِنْ

سوء الاحدوثة ولا يعضون القول إلا ضرورة حين لا يحسن السكوت .
قال ابن مقبل :

بني عامر ما تأمرون لشاعري تختار آيات الكتاب هجانيا
أأغفو كما يغفو الكريم فأنني ارى الشعب فيما بيننا متدانيا
أم أغض بين اللحم والجلد عضة يبرد رومي يقط النواصيا
فأما سراقات الهجاء فأنها كلام تهاداه اللثام تهاديا
وعندي الدُّهيم لو أحل عقالها فتصبح لم تقدم من الجن حاديا
شبه لسانه يبرد رومي لمضائه وشبه القصيدة التي لو شاء هجاءهم بها
بالدُّهيم وهو الدَّاهية . واصل ذلك ان الدُّهيم ناقة عمرو بن زبَّان الدُّهلي
التي حملت رؤوس بنيه معلقة في عنقها فجاءت بها الحي فضرب بها المثل
للدَّاهية . وقال جرير لبني حنيفة وكان ميلهم مع الفرزدق عليه :
ابني حنيفة حكموا سفهاءكم اني اخاف عليكم أن اغضبا
قوله حكموا اي كفوا . وقال تميم الرباب رهط عمرو بن لجأ :
يا تيم تيم عدي لا ابا لكم لا يُلْفِيَتكم في سوءة عمر
ومما قلته في هذا الباب :

يا مُوجعي شتماً على أنه لو ترك البرعوث ما اوجعا
كلُّ له من نفسه آفة وآفة النحلة ان تأسعا

البعث التاسع

في الهجاء

(من الكتاب نفسه)

يُروى عن ابي عمرو بن العلاء انه قال : خيرُ الهجاء ما تُنشدُه العذرا

في خدرها فلا يقبحُ بمثلها . نحو قول جرير :

لو أنْ تغلب جمعتُ احسابها يومَ التفاخر لم تَرِنَ مثقالا
وقول الآخر :

فُعُضَّ الطرفَ اَنَّك من نُمَيْرٍ فلا كعباً بلغتَ ولا كلابا

ولمَّا اطلقُ عمر بن الخطابُ الخطيبَنة من حبسه اياهُ بسبب هيجانهُ الزبرقان قال له : تدعُ الهجاءَ المُقدعَ . قال : وما الهجاءُ المُقدعُ . قال : المُقدعُ ان تقول هوﻻء افضلُ من هوﻻء . واشرفُ وتبنيَ شعراً على مدحِ لقوم . وذم . ان يعاديهم . قال : انت والله يا امير المؤمنين اعلمُ مني بمذاهب الشعر لكني حبابي هوﻻء فدحتهم وحرمني هوﻻء . فذكرت حرمانهم ولم ائل من اعراضهم شيئاً وصرفتُ مدحي الى من ارادهُ ورغبتُ به على من كرههُ وزهد فيه . يُريد قصيدتهُ المهجوزة وهي اخبثُ ما صُنع وفيها او من اجلها قال خلفُ الاحمرُ : اشدُّ الهجاءُ اَعَقُّهُ واصدقُهُ . وقال مرةً اخرى : ما عفَّ لفظهُ وصدق معناه . ومن كلام صاحب الوساطة : فامَّا الهجورُ فابلاغهُ ما قُرِبَ معانيهِ وسهْلَ حفظهُ واسرعُ علوقهُ بالقلبِ ولُصوقهُ بالنفسِ فامَّا القذفُ والفحشُ فسبَابُ محضٌ وليس للشاعر فيه الا اقامة الوزن . وممَّا يدلُّ على صحَّة ما قاله صاحب الوساطة وحسن ما ذهب اليه إعجاب الخدَّاق من العلماء وفرسان الكلام بقول زهير في تشكُّكه وتهزُّله وتجاهله فيما يعلم :

وما ادري وسوف إخال ادري أقومُ آلُ حصنٍ ام نساء
فانَّ هذا عندهم من اشدِّ الهجاءِ وأَمَصِّهِ . ولَمَّا قدِمَ النابغة بعد وقعة حُصَي سأل بني ذُبْيَان ما قلتُم لعامر بن الطفيل وما قال لكم . فانشدوه . فقال : افحشتم على الرَّجُل وهو شريفٌ لا يُقالُ له مثلُ هذا واكتني ساقول ثمَّ قال :

فان يكُ عامرٌ قد قال جهلاً فانَّ مَظَنَّةَ الجهلِ الشبابُ ١) فلماً بلغ عامراً قول النابغة شقاً عليه وقال : جعلني القومُ رئيساً وجعلني النابغة سفيهاً جاهلاً وتهكَّم بي . وروي أنَّ شاعراً مدح الحسين بن عليٍّ فاجزل عطيتُهُ فليِّم على ذلك فقال : اتروني خفتُ ان يقول : لست ابن فاطمة ولا ابن عليٍّ . ولكن خفتُ ان يقول : لست كالرَّسول ولست كعالمي . فيصدق ويُحمل عنه ويبقى مخدداً في الكتب محفوظاً على السنة الرواة . فقال الشاعر : انت والله اعلم مني بالمدح . وقد وقع الحسن بن زيدٍ ببعض ما قال فيه ابو عاصمٍ . محمد بن حمزة الاسلميُّ المدني :

له حقٌ وليس عليه حقٌ ومهما قال فالحسنُ الجميلُ

وجميع الشعراء يرون قصر الهجاء اجود وترك الفحش اصوب الا جرياً فانه قال لبنيه : اذا مدحتم فلا تطيلوا واذا هجوتم فخالقوا . وانا ارى التعريض اهجى من التصريح لاتساع الظن في التعريض وشدة قلق النفس به والبحث عن معرفته وطلب حقيقته فاذا كان الهجو تصريحاً احاطت به النفس علماً وقلة يقيناً في اوّل وهلة وكان كل يومٍ في نقصٍ لنسيانٍ او مللٍ يعرض . وهذا المذهب الصحيح على ان يكون المهجؤ ذا قدرٍ في نفسه وحسبه . فاما ان كان ممن لا يوقظه التلويح ولا يؤلمه الا التصريح فذلك . ولهذه العلة اختلف هجاء ابى نواس وكذلك هجاء ابى الطيّب فيه اختلافٌ لاختلاف مراتب المهجوين فمن التفضيل في الهجاء قول ربيعة بن عبد الرحمان الرقي :

لشّتان ما بين اليزيديين في الندى يزيدٍ سليمٍ والاعزّ بن حاتم
فهّمُ الفتى القيسيّ إتلافُ ماله وهمُ الفتى العبسيّ جمعُ الدراهم

(١) انظر تَمَنَّة هذه القصيدة في ترجمة النابغة من كتاب شعراء النصرانية (ص ٦٥٧).

فلا يحسب التَّمتامُ آتي هجوتُهُ ولكنني فضَّلْتُ اهلَ المكارمِ
ومن الاختصار والاستخفاف قول زيادٍ الاعجمي :

قم صاغراً يا شيخَ جَرمِ فأنا يقال لشيخ الصدق قم غير صاغر
فمن انتمُ انا نسينا من انتمُ وريحكم من اي ريح الاعاصر
انتم اولى جثم مع النمل والسدأ فطار وهذا شيخكم غير طائر
قضى الله خلقَ الناس ثم خلقتم بقية خلق الله آخر آخر
فلم تسمعوا الا بن كان قبلكم

ولم تدركوا الا مدق الحوافر

اخذ منه الطرماحُ هذا المعنى فقال :

وما خلقتُ تيمٌ وعبدُ مناتها وضبةُ الا بعد خلقِ القبائلِ

ومن الاحتقار قول جرير في تيم :

ويُقضى الامرُ حين تغيبُ تيمٌ ولا يُستأذنون وهم شهودُ

وانك لو رايت عبيدَ تيمٍ وتيماً قلتَ ايُّهما العبيدُ

ومن مליح التَّهكم قول ابي هفان :

سليمان ميمون النقيبة حازمٌ ولكنهُ وقفٌ عليه الهزائمُ

الا عوذوه من تولى فتوحه عساه تردُّ العينَ عنه التَّائمُ

وفيه يقول ابن الرومي :

قرنُ سايان قد اضرَّ به شوقٌ الى وجهه سيُثقلُهُ

كم يعدُّ القرنُ باللقاءِ ولم يكذبُ في وعده ويُخلفُهُ

اخذ معنى البيت الاخير من قول الخارجي وقد قال له المنصور : اي

اصحابي كان اشدَّ اقداماً في مبارزتكُم . فقال : ما اعرف وجوههم ولكن

اعرف اقفاؤهم . وأجود في الهجاء ان يُسلبَ الانسان الفضائل النفسية وما

تركَّب من بعضها . فاما ما كان في الحلقة الجسانية من المعاييب فانَّ الهجاء

به دون ما تقدّم وقُدّامة لا يراه هجواً البتّة وكذلك ما جاء من الآباء
والأئمّهات من النقص والفساد لا يكون عيباً ولا يُعدّ الهجاء به صواباً .
وكان النابغة الجعدي يقول اتني وأوساً لنبتدر باباً من الهجاء فمن غلب منا
إليه غلب صاحبه فلما قال أوس بن مغمراء :

لعمرك ما تُبلى سراويلُ عامرٍ من اللّومِ ما دامت عليها جلودها
قال النابغة : هذا البيت الذي كنّا نبْتدره . والذي أراه على كلّ حال
أنّ أشدّ الهجاء ما اصاب الغرض ووقع على النكتة وهو كما قال خلف
الاحمر بعينه

ابعث العاشر

في الاعتذار

(من الكتاب العمدة ايضاً)

وينبغي للشاعر ان لا يقول شيئاً يحتاج ان يعتذر منه فان اضطره
المقدار الى ذلك ووقعه فيه القضاء فليذهب مذهباً لطيفاً وليتصد مقصداً
عجيباً وليعرف كيف يأخذ بقلب المعتذر اليه من باب الاحتجاج واقامة
الدليل لاسيما مع الملوك وذوي السلطان وحقه ان يلطف برهانه مدرجاً في
التّضرّع والدخول تحت عفو الملوك واعادة النظر في الكشف عن كذب
الناقل والحاسد فامّا مع الاخوان فتلك طريقة أخرى وقد أحسن محمد بن
عليّ الاصهباني حيث يقول :

وقد اسأتُ فبالنعمى التي سلفتُ ألاّ مننتُ بعفوٍ ما لهُ سببُ

وقال ابراهيم بن المهديّ للمأمون من ابيات يعتذر اليه :

اللهُ يعلمُ ما اقول فأتّنها جهدُ الأليّة من مقرّ خاضع

ما ان عصيتك والغواة تمدني اسبابها الا بنية طائع
وقد سلك ابو علي البصير مذهب الحجة واقامة الدليل بعد ارتكاب
الجنابة فقال :

لم أجن ذنباً فان زعمت بأن جنيت ذنباً فغير معتمد
نحوت هذا النحو فقلت :

لا يُبعد الله ابا جعفر دعاية بت على نارها
وان تأذيت فياربما تأذت العين بأسفارها

واجل ما وقع في الاعتذار من مشهورات العرب قصائد النافعة الثلاث
احداهن «يا دار مية بالعلماء بالسند» يقول فيها :

فلا أعمر الذي مسحت كعبته وما هريق على الأنصاب من جسد
والمومن العائذات الطير تسجها ركبان مكّة بين الغيل والسعد
ما قلت من سيء مما اتيت به اذا فلا رفعت سوطي الي يدي
الا مقالة اقوام شقيت بها كانت مقاتلهم قرعاً على الكبد
أنبت ان ابا قابوس اوعدي ولا قرار على زار من الاسد
والثانية «أرسماً جديداً من سعاد تجنب» يقول فيها معترداً من مدح

آل جفنة ومحتجاً باحسانهم اليه :

حلقت فلم أترك لنفسك ريبة وليس وراء الله للمرء مذهب
لئن كنت قد بلغت عني خيانة لمبلغك الواشي اغش واكذب
ولكنني كنت امرأ لي جانب من الارض فيه مستراد ومذهب
ملوك واخران اذا ما اتيتهم أحكم في اموالهم وأقرب
كفعلك في قوم اراك اصطنعتهم فلم ترهم في شكر ذلك اذنبوا
فلا تتركني بالوعيد كأنني الى الناس مطلي به القار ارب
الم تر ان الله اعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب

بأنك شمسٌ والملوكُ كواكبٌ إذا طلعتْ لم يَبدُ منهمْ كوكبٌ
والثالثة «عفا ذو حُسى من فَرَّتْنا فالقوارعُ» يقول فيها بعد قسمٍ قدَّمه
على عادته :

لكَلَّفْتَنِي ذَنْبَ امرئٍ وتركتهُ كذي العُرِ يُكْوِي غيرُهُ وهو راتِعُ
فان كنتُ لا ذو الصَّغْنِ عني مكذِبُ

ولا حَلِفي على البراءة نافعُ
ولا انا مأمونٌ بشيءٍ اقله وانتَ بامرٍ لا محالة واقعُ
فأنك كالليل الذي هو مُدْرِكِي وانِ خِلْتَ انَّ المُنتأى عنك واسعُ
وقد علق بهذا المعنى جماعةٌ من الشعراء فقال سَلَمُ الحاسرُ يعتذرُ الى
المهدي :

اني اعوذُ بنجيرِ الناسِ كلهمِ وانتَ ذاكِ ما نأتِي ونجتبُ
وانتَ كالدهرِ مبثوثاً جاثلاً والدهرُ لا ملجأَ منه ولا هربُ
وقال عبيد الله بن طاهر :

واتي وان حدثتُ نفسي بأني افوتك انَّ الرأيَ مني لعازبُ
والى هذه اللاحية اشار ابو الطيب بقوله :

ولكنَّكَ الدُّنيا اليَّ حبيبةٌ فاعنك لي اَلَا اليك ذهابُ
غير انه حَرَفَ الكلامَ عن موضعه . واختار العلماءُ بهذا الشأن قول
علي بن جبلة :

وما لامرئٍ حاولتهُ عنك مهربُ ولو رَفَعْتُهُ في السماء المطالعُ
بلى هاربُ لا يهتدي لكانهِ ظلامٌ ولا ضوءٌ من الفجر ساطعُ
لأنه قد اجاد مع معارضته النابغة وزاد عليه ذكر الصبح واطنه
اقتدى بقول الاصمعي في بيت النابغة : ليس الليلُ أولى بهذا المثل من
النهار . وفي هذا الاعتراض كلامٌ يأتي في موضعه من هذا الكتاب ان شاء

الله تعالى . وافضلُ من هذا كله قول القرآن : ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السماوات والارض فانفذوا . ووجد الفضل بن يحيى على ابي الهول الحميري فدخل اليه فانشده :

كساني وعيدُ الفضل ثوباً من البلى

وإيعادهُ عندي الذي ما له ردُّ
فجِدَ بالرّضى لا ابتغى منك غيرهُ ورأيتُك فيما كنتَ عودتني بعدُ
فقال له الفضل على مذهب الكتاب في تحرير الخطاب : لا احتمل والله
قولك « ورأيتُك فيما كنتَ عودتني بعدُ » فقال ابو الهول : لا تنظر الى قصر
باعي وقلة تمييزي وافعل بي ما انت اهلُهُ . فأمر له بآلِ جسيم . ورضي عنه
وقربهُ

وفي اشتقاق الأعذار ثلاثة اقوالٍ احدها ان يكون من المَجْرور
كَأَنَّكَ محوت آثار المَوْجِدة من قولهم « اعتذرتِ المنازلُ » اذا درستُ وانشد
قول ابنِ احمر :

او كنتَ تعرفُ آياتٍ فقد جعلتُ

اطلالُ إلفك بالوذكاءِ تَعْتَذِرُ

والثاني ان يكون من الانقطاع كَأَنَّكَ قطعت الرجل عما امسك في
قلبه من الموجدة ويقولون « اعتذرتِ المياهُ » اذا انقطعت :

والقول الثالث ان يكون من الحَجَرِ والمنع . قال ابو جعفر : يقال
عذرتُ الدَّأبَةَ اي جعلتُ لها عذاراً يحجزها من الشراد فعني اعتذر الرجلُ
احتجِز وعذرتُهُ جعلتُ له حاجزاً بينهُ وبين العقوبة او العتب ومنهُ تعذّر
الامرُ واحتجِز ان يُقضى ومنهُ جاريةٌ عذراءُ



البعث الحاربي عشر

في سيرة الشعر والحظوة في المدح

(من كتاب العمدة ذاته)

كان الاعشى أسيرَ الناس شعراً واعظمهم فيه حظاً حتى كاد يُنسي أصحابه المذكورين معه وقبله زهيرٌ والتابعة وامرؤ القيس وكان جريرٌ باقعة سائر الشعر مظفراً. قال الاخطل للفرزدق: انا والله اشعر من جرير غير انه رزق من سيرة الشعر ما لم أرزقه وقد قلت بيتاً لا احسب احداً قال اهيجاً منه

وليس من العرب قبيلةٌ الا وقد نيل منها وعُيرت وهجيت فحطَّ الشعر منهم بعضاً بوافقة الحقيقة ومضى صفحاً على الآخرين لما لم يوافق الحقيقة ولا صادف موضع الريبة. فمن الذين لم يُحك فيهم هجاء الا قليلاً على كثرة ما قيل فيهم تميمُ بنُ مرةً وبكرُ بنُ وائل واسدُ بنُ خزيمة ونظراؤهم من قبائل اليمن. فاماً من شقوا بالهجاء ومزقوا كلَّ ممزقٍ على تقدُّمهم في الشجاعة والفضل احياء. من قيس نخو غني وباهلة بن اعصر بن سعد بن قيس ابن عيلان واسم غني. عمرة وكانوا موالي عامر بن صعصعة يحملون عليهم الديات والنوائب ونحو محارب بن خصفة بن قيس بن عيلان وجسر بن محارب حالفوا بني عامر بن ربيعة بن عامر بن صعصعة على لؤم الحلف. ومن ولد طابخة بن الياس بن مضر تميمٌ وعُكلُ ابنا عبد مناة وقع عليهم السبُّ في الجاهلية فاستهانت العرب بهم وانطبع الهجاء فيهم وعدي ابن عبد مناة كانوا قطيناً لحاجب بن زُرارة واراد ان يستملكهم اُك رقي بسجلٍ من قبل المنذر. والحبطات وهم ولدُ الحارث بن عمرو بن تميم وسُمي

الْحَبِطُ اعْظَمُ بَطْنُهُ شَبَّوهُ بِالْجَمَلِ الْحَبِطُ وَهُوَ الَّذِي انْتَفَخَ بَطْنُهُ مِنْ كَلَابٍ
يَسْتَوْبِلُهُ . فَأَمَّا السَّلُولُ فَقَدْ قَالَ فِيهِمْ أَبُو زَيْدٍ الْكَلَابِيُّ : كَرَامٌ مِنْ كَرَامِ
صَعْصَعَةٍ لَمْ يَخْلُقُوا فِي أَمْرِ وَلَمْ يَدْخُلُوا فِي صَغَارٍ وَأَنَا كَلِمَةُ عَامِرِ بْنِ الطَّفِيلِ
هِيَ الَّتِي سَأَلْتُهُمْ يُرِيدُ قَوْلُهُ : «أُغْدَةُ كَعْدَةُ الْبَعِيرِ وَمَوْتُ فِي بَيْتِ سُلُولِيَّةٍ» .
(قُلْتُ) أَمَّا عَامِرٌ فَقَدْ قَالَ هَذِهِ الْكَلِمَةُ حِينَ دَعَا عَلَيْهِ الرَّسُولُ فَأَيَضَعُ
بِقَوْلِ السَّمَوَالِ بْنِ عَادِيَاءَ :

وَأَنَا لَقَوْمٌ لَا نَرَى الْقَتْلَ سُبَّةً إِذَا مَا رَأَتْهُ عَامِرٌ وَسَلُولُ
وَالسَّمَوَالُ فِي زَمَانِ أَمْرِ الْقَيْسِ وَبَيْنَ أَمْرِ الْقَيْسِ وَمَبْعَثِ الرَّسُولِ
مِئَةً وَارْبَعٍ وَخَمْسُونَ سَنَةً (١) . قَالَ الْجَاهِظُ : لَمْ يُدَحِّ قَبِيلَةٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ قُرَيْشٍ
كَأَمْ دَحَتْ مَخْزُومٌ . (قَالَ) وَكَانَ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مَرْوَانَ أَحْظَى فِي الشَّعْرِ مِنْ
كَثِيرٍ مِنْ خُلَفَائِهِمْ . وَمَا أَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ نِعْمَةً بَعْدَ وَلَايَةِ اللَّهِ أَعْظَمَ مِنْ أَنْ
يَكُونَ الرَّجُلُ مَدْحًا . قُلْتُ أَنَا : أَمَّا هَذِهِ النِّعْمَةُ فَقَدْ أَحَلَّهَا اللَّهُ مَضَاعِفَةً عِنْدَ
السَّيِّدِ أَبِي الْحَسَنِ وَقَرَنَهَا مِنْهُ بِالْإِسْتِحْقَاقِ فَقَرَّتْ مَقَرَّهَا وَنَزَلَتْ مِنْزَلُهَا الْمَخْتَارَ
لَهَا . وَأَحْيَا اللَّهُ بِهِ لَبْنِي شَيْبَانَ حَمْدًا لَمْ يَشْبُهُ ذِمٌّ وَجُودٌ لَمْ يُعَقِّبْهُ نَدَمٌ مِمَّا زَادَ
عَلَى يَزِيدٍ وَلَمْ يَدَعْ لِمَنْ مَعْنَى فِي الْجُودِ . وَقَالَ غَيْرُهُ : كَانَ عُمَرُ بْنُ الْعَلَاءِ
مَدْحُوحًا وَفِيهِ يَقُولُ بَشَّارُ بْنُ بُرْدٍ :

قُلْ لِلْخَلِيفَةِ أَنْ جَنَّتْهُ نَصِيحًا وَلَا خَيْرَ فِي الْمَتَّهِمِ
إِذَا أَيْقَظَتْكَ حُرُوبُ الْعِدَا فَنَبَهُ لَهَا عُمَرَا ثُمَّ نِمَ
فَتَى لَا يَبِيتُ عَلَى دِمْنَةٍ وَلَا يَشْرَبُ الْمَاءَ الْأَبْدَمِ

وَقَالَ أَبُو الْعَتَاهِيَةِ :

أَنَّ الطَّيَّاسَ تَشْتَكِيكَ لِأَنَّهَا قَطَعْتَ إِلَيْكَ سَبَاسِبًا وَرَمَلَا
قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ : لَمْ يَدْحُ أَحَدٌ قَطُّ بَنِي كَلَيْبٍ غَيْرُ الْحُطَيْثَةِ :

(١) فِي قَوْلِهِ هَذَا نَظَرُ فَإِنَّ بَيْنَ سَنَةِ وَفَاةِ أَمْرِ الْقَيْسِ وَالْهَجْرَةِ نَحْوَ ٨٠ سَنَةٍ فَقَطْ

لعمرك ما المجاور في كليب . بمُقصَى في الجوار ولا مُضاع .
وكانت قيسٌ تقتخر على تميم لأنَّ شعراء تميم تضربُ المثل بقبائل قيس
ورجالها . فاقامت تميمُ دهرًا لا ترفعُ رؤوسها حتى قال لبيدُ بن ربيعة :
أبني كِلابٍ كيف تُنفى جعفرُ وبنو ضبيعة حاضرو الأَجبابِ
قتلوا ابنَ عروةَ ثمَّ لَطَّوا دونهُ حتى نُحاكهم الى جوابِ
يرعون منخرقَ اللِّديدِ كأنهم في الغرِّ أَسْرَةُ حاجبٍ وشهابِ
مظاهري حلقِ الحديدِ عليهم كبنى زُرارة او بني عَتَّابِ
قومٌ لهم عرفتُ معدُّ فضلهم والفضلُ يعرفهُ ذوو الالبابِ
وقال ابن منظور بن سيَّار الفزاري :

فجاءوا بجمعٍ مُخزَلٍ كأنهم بنو دارمٍ اذ كان في الناس دارمُ
فتكلمت تميمٌ وافتخرت لِمكان هذين الشاعرين العظيمين قدراً في
قيس فدلَّ هذا على أنَّ قيساً احظى بالمدح من تميم

والاوابد من الشعر الابيات السائرة كالامثال واكثر ما يُستعمل في
الهجاء يقال . «رماهُ بأبدة» فتكون الابدة ههنا الداهية . قال الجاحظ :
الاوابدُ الدَّواهي ومنهُ اوابد الشعر حكاها عن ابي زيدٍ وحكى : الاوابد
الابلُ التي تتوحَّش فلا يُقدَّر عليها الا بالعقر . والاوابد الطير التي تُقيم صيفاً
وشتاءً . والاوابد الوحش فاذا حملت ابيات الشعر على ما قال الجاحظ كانت
المعاني السائرة كالابل الشاردة المتوحَّشة وان شئت المقيمة على من قيلت فيه
لا تُفارقهُ كإقامة الطير التي ليست بقواطع . وان شئت قُلْتَ في بعدها من
الشعراء وامتناعها عليهم كالوحش في نفاها من الناس . وأما المُجدودون في
الكسب بالشعر والخطوة عند الملوك فمنهم سلمُ الخاسرُ مات عن مائة
الف دينار ولم يترك وارثاً وابو العتاهية صنع :

تعالى الله يا سلمَ بن عمرو أَذَلَّ الحِرصُ اعناقَ الرجالِ

وكان صديقه جداً . فقال سلم : ويلى من هذا الرجل جمع القناطير
من الذهب وقد نسبني الى ما ترون من الحرص . ولم يرد ذلك ابو العتاهية .
ومروان بن ابى حفصة أعطي مائة الف دينار مرّات عديدة وكان لا
يُقابَل إلا بالكثير وهو لعمرى من ذوي البيوتات والمعروفين في الكسب
والشعر . وكان ابو نواس محظوظاً لا يُدرى ما وصل اليه لكنّه كان متلفاً
سَمحاً وكان يتساجل في الإنفاق هو وعَبّاس بن أَحنف . وكان البحرى مُلَبّى
قد فاضَ كسبه من الشعر . وكان يركب في موكب من عبيده . وأما ابو
تَمّام فما وُفي حقّه مع ما صار اليه من الاموال لآثمه تبذّل وجاب الارض
وكذلك ابو الطيّب

البعث الثاني عشر

في ما اشكل من المدح والمهجا

(من كتاب العمدة لان رشيق)

اذشدنا ابو عبدالله محمد بن جعفر النحوي عن ابى عليّ الحسين بن
ابراهيم الآمدي لرجل من عبّاد شمس بن سعد بن تميم :
تُضَيِّفَنِي وَهَنًا فَقُلْتُ أَنَسَايَنِي إِلَى الزَّادِ سَأَتُ مِنْ يَدَيِّ الْأَصَابِعُ
وَلَمْ تَلَقَ لِلسَّعْدِيِّ ضَيْفًا بِقَفْرَةٍ مِنْ الْأَرْضِ الْآ وَهُوَ عُرْيَانُ جَانِعُ
لَمْ يَرِدْ أَنَّهُ يَسْبِقُ ضَيْفُهُ إِلَى الزَّادِ فَيَكُونُ قَدْ هَجَا نَفْسَهُ لَكُنْهُ وَصَفَ
ذَنْبًا لِقِيهِ لَيْلًا فَقَالَ : اتَسَبَّقَنِي أَنْتَ إِلَى الْأَكْلِ أَيِ تَأْكُلُنِي سَأَتُ إِذَا أَصَابَعِي
إِذَا لَمْ أَرْمِكْ فَأَقْتُلْكَ وَآكُلْ لَحْمَكَ . ثُمَّ قَالَ عَلَى الْمَثَلِ لَمْ تَلَقَ لِلسَّعْدِيِّ يَعْنِي
نَفْسُهُ « ضَيْفًا فِي قَفْرَةٍ » يَعْنِي الذَّنْبَ الْآ وَهُوَ جَانِعٌ فَهُوَ لَا يُبْقِي عَلَيَّ لِأَنِّي
أَقْتُلُهُ قَبْلَ أَنْ يَشْبَعَ مِنْ لَحْمِي . وَمَنْ أَنْشِدَهُمْ :

ابوك الذي نَبِئتُ بِمَجْسُ خيله غداةَ التدى حتى يَخْفَ لها البقلُ
قالوا اذا اخذ مطرُ الصيف الارضَ اُنْبِتت بَقْلًا في اُصول بقلٍ قد يبس
فذلك الاخضرُ هو النَّشْرُ وهو الغميرُ فتأكلُهُ الابلُ فيأخذها السُّهامُ ولا
سهام في الخيل فعابه بالجهل بالخيل . قال الاصمعي : هذا القول خطأ بل
مدحه بَعْرِفَةُ الخيل لانَّ النَّشْرَ مؤذٍ لكلِّ ما اكله وان لم يكن ثمَّ سُهَامُ .
وقال سليمان بن فُتَّة في رثاء الحسين بن عليّ . وذكَرَ آلَ الرَّسُولِ :

أَوْنِكَ قَوْمٌ لَمْ يَشِمُوا سَيُوفَهُمْ وَلَمْ تَكْثُرِ الْقَتْلَى بِهَا حِينَ سُلتِ
قال قومٌ اراد لَمْ يُغْمِدُوا سَيُوفَهُمْ اَلَّا بَعْدَ كَثْرَةِ الْقَتْلَى بِهَا كَمَا تَقُولُ لَمْ
أَضْرِبْكَ وَلَمْ تَجْنِ اَلَّا بَعْدَ اَنْ جَنَيْتُ عَلَيْكَ . وقال آخرون : اراد لَمْ يَسْلُوا
سَيُوفَهُمْ اَلَّا وَكَثُرَتْ بِهَا الْقَتْلَى كَمَا تَقُولُ : لَمْ أَلْقَ وَلَمْ أَحْسِنِ إِلَيْكَ اَي اَلَّا
وَقَدْ أَحْسَنْتُ إِلَيْكَ . والقولان معاً صحيحان لِأَنَّهُ مِنَ الْاضْدادِ وَيَنْشُدُونَ
قول الآخر :

هَجَمْنَا عَلَيْهِ وَهُوَ يَكْعَمُ كَلْبُهُ دَعِ الْكَلْبَ يَنْبِجُ اِنَّمَا الْكَلْبُ نَابِجٌ
وَيُرَى :

دَفَعْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ يَخْنُقُ كَلْبُهُ اَلَّا كُلُّ كَلْبٍ لَا أَبَا لِكَ نَابِجٌ
وانشد ابو عبدالله :

فَجُنَّبَتِ الْحَيُوشَ اَبَا حَبِيبٍ وَجَادَ عَلَى مَحَامَتِكَ السَّحَابُ
ويروى اَبَا رَبِيبٍ قال : ان دعا لهُ فَاَتَمَّا اراد ان يُعَانِي مِنَ الْحَيُوشِ
وان يُجْرِدَهُ السَّحَابُ فَتَخَصُّبِ اَرْضُهُ . وان دعا عَلَيْهِ قال : لا اَبْقَى لَكَ خَيْرًا
تَطْمَعُ فِيهِ الْحَيُوشُ فَهِيَ تَتَجَنَّبُ دِيَارَكَ اَعْلَمُهُمْ بِقَلَّةِ الْخَيْرِ فِيهَا وَيَدْعُو عَلَى
مَحَامَتِهِ بَانَ تَدْرُسُهَا الْاَمْطَارُ . وقال غيره : اِنَّمَا مَعْنَاهُ جَادَ عَلَى مَحَامَتِكَ السَّحَابُ
فَاَخْصَبَتْ وَلَا مَاشِيَةَ لَكَ فِيهَا فَذَلِكَ اَشَدُّ لَهْمَكَ وَغَمَكَ وَيَكُونُ الْمَعْنَى
حِينَئِذٍ كَقَوْلِ الْآخَرِ :

وخيفاء القى الليث فيها ذراعهُ فسرّت وساءت كلّ ماشٍ ومُصرمٍ
 اي سرّت كلّ ذي ماشية وساءت كلّ فقيرٍ . وانشد ابو عبدالله ايضاً :
 اني على كلّ إيسارٍ ومعسرةٍ أدعو خبيثاً كما تُدعى ابنةُ الجبلِ
 وروى المُبرّد : « حنيفاً » يُريد أنّه يُجيبهُ بسرعةٍ كالصدّاءِ وهو ابنةُ الجبلِ .
 وقيل ابنة الجبل الصخرة المنحدرة من اعلاه . وزاد ابو زيد في روايته
 بيتاً وهو :

ان تدعهُ مَوْهنأً يعجلُ بجأبته عاري الاشاجع يسعى غير مشتملٍ
 فهذا مدحٌ لا محالة ومنهم من حمّله على قول الآخر :

كأني ان دعوتُ بني حنيفٍ دعوتُ بدعوتي لهمُ الجبالا
 ورواه قومُ « بني سليم » فمن مدّح جعلهُ مثل الاول في سرعة الاجابة
 ومن ذمّ نسبهم الى الثقل عن اجابته مثل الجبال . ومن الدعاء الذي يدخل
 في هذا الباب :

تفرّقت غنمي يوماً ققلتُ لها يا رب سلّط عليها الذئب والضُّبعُ
 قيل أنّها اذا اجتمعا لا يؤذيان وسُغِلَ كلٌّ منها الآخر واذا تفرّقا اذيا .
 وقيل : انّ معناه في الدعاء عليها : قتل الذئب الاحياء عَيْنًا وأكلت الضُّبعُ
 الاموات فلم يبقَ منها بقيةٌ . ومن لطيف ما وقع في هذا الباب قول النابغة
 الذبياني :

يصدُّ الشاعرُ الثُّنيانُ عني صدودَ البكر عن قرَمِ المهجانِ
 ولم يُرد أنّه يغلب الثُّنياني ولا يغلبُ الفحل لكن اراد التصغير بالذي
 هاجاهُ فجعله ثُّنياناً . وقال آخر :

ومن يفخر بمثل ابي وجدي يحبي قبل السوابق وهو تانٍ
 اراد وهو ثانٍ من عنانه لا يسبقُ متهملاً . ومما يُمدحُ به ويُذمُّ قولهم
 « بيضة البلد » فمن مدح اراد أنّها اصل الطائر ومن ذمّ اراد أنّها لا اصل

لها . قالت أخت عمرو بن عبد ودٍ في عليٍّ لما قتل أخاها :

لو كان قاتلُ عمرو غيرَ قاتلهِ لقد بكيتُ عليه آخرَ الابدِ
لكنَّ قاتلهُ من لا يُعابُ بهِ من كان يُدعى قديماً بيضةَ البلدِ
فهذا امدح كما تراهُ وقال الراعي النميريُّ يهجو عديَّ بن الرقاع
العالميَّ :

لو كنتَ من احدٍ يُهَجَى هجوتكم
يا ابنَ الرقاع ولكن لست من احدٍ
تأبى قُضاعةُ ان ترضى بكم نسباً
وابنا نزارٍ فانتم بيضةُ البلدِ

وانشد بعضُ العلماء :

واني اظلامٌ لاشعثٌ بانسٍ
عراراً ومقروراً يرى ماله الدهرُ
وجارٍ قريبِ الدَّارِ او ذي جنائفةٍ

غريبٍ بعيدِ الدَّارِ ليس له وفرُ
يظنُّه السامعُ هجاً نفسه بظلمِ هؤلاء ، الذين ذُكروا انما مدحها بانهُ
يظلمُ الناقةَ فينجرُ للضيافة فصيلها من غيرِ علةٍ ولا داءِ هذا هو الاشعثُ
والجارُ واشباههما



البعث الثالث عشر

في البديهة والارتجال

(من كتاب العمدة لابن رشيق)

البديهة عند كثير من الموسومين بعلم هذه الصناعة في بادنا ومن اهل عصرنا هي الارتجال وليست به لان البديهة فيها الفكر والتأيد. والارتجال ما كان انهاراً وتدفعاً لا يتوقف فيه قائله كالذي صنع الفرزدق وقد دفع اليه سليمان بن عبد الملك اسيراً من الروم ليقتله فدس اليه رجل من بني عبس سيفاً كهاماً فنبأ حين ضرب به وضحك سليمان فقال الفرزدق ارتجالاً في مقالة يعتذر لنفسه ويعير بني عبس بنبو سيف ورقاء بن زهير عن رأس خالد بن جعفر :

فان يك سيفُ خانٍ او نبا حدهُ

لتأخير نفسٍ حينها غيرُ شاهدٍ

فسيفُ بني عبس وقد ضربوا به

نبا بيدي ورقاء عن رأس خالدٍ

كذاك سيوف الهند تنبو ظلماتها

ويقطعن احياناً مناطَ القلانِدِ

ولو شئتُ قطَّ السيفُ ما بين أنفه

الى علقٍ دون الشراسيفِ جاسدٍ

ثم جلس وهو يقول :

ولا نقتلُ الاسرى وايكن نفكهم

اذا شغلَ الاعناقَ حملُ المغارم

واعظمُ ارتجالٍ وقع قصيدةُ الحارث بن حلزة بين يدي عمرو بن
هندٍ فإنه يُقال اتى بها كالخطبة . وكذلك قصيدةُ عبيد بن الابرص .
وقيل : افضلُ البديهة بديهةُ آمنٍ وردت في موضع خوف فما ظنك بالارتجال
وهو اسرع من البديهة . وكان ابو نؤاس قويَّ البديهة والارتجال لا يكاد
ينقطع ولا يروي الا فلتة . ويروى ان الخطيب قال له مرةً يمازحه وهو
بالمسجد الجامع : وانت غير مدّاقع في الشعر ولكنك لا تخطب . فقام من
فوره يقول مرّجلاً :

منحتكم يا اهل مضر نصيحتي ألا فخذوا من ناصح بنصيب
وماكم امير المؤمنين بجيئة اكل حيات البلاد شروب
فان يك باقي سحر فرعون فيكم فان عصا موسى بكفر خطيب
ثم التفت اليه قائلاً : والله لا يأتي مثله خطيب مصقع فكيف رأيت .
فاعتذر اليه فحلف : ان كنت الا مازحاً . وسمعت جماعة من العلماء يقولون :
كان مسلم بن الوليد نظير اني نواس فُهر بالبديهة والارتجال مع تقبض كان
في مسلم واظهار توقد وكان صاحب فكرة وروية لا يبتده ولا يرتجل .
فكان ابو العتاهية فيما يُقال اقدر الناس على ارتجالٍ وبديهةٍ اقرب مأخذه
وسهولة طريقه

واجتمع عدةٌ من الشعراء فيهم ابو نواس فشرب احدهم ماءً ثم قال
أجيزونا : « برد الماء وطابا » فكلهم تابعوه حتى طلع ابو العتاهية . قال : فيم انتم
فانشدوه . فقال وما تردد : « حبذا الماء شرابا » فأتى بالقسم شبيهاً بصاحبه .
وذلك هو الذي أعوز القوم لا وزن الكلام . وصحب رفقةً فسمع زقواء
الديوك . فقال لرفيقه : « هل رأيت الصبح لاحاً » قال نعم . قال : « وسمعت الديك

صاحا». قال: نعم. قال:

أَنَا بِكُمِ عَلَى الْمَغْتَرِ بِالدُّنْيَا وَنَا

فاستيقظ رفيقة للكلام أنه شعر فرواه. فما جرى هذا المجرى وهو
الارتجال. وأما البديهة فبعد أن يفكر الشاعر يسيراً ويكتب سريعاً أن
حضرت آله إلا أنه غير بطيء ولا متأخر فإن اطال حتى يفرط أو قام
من مجلسه لم يعد بديهاً

(وقالوا) اجتمع الشعراء بباب الرشيد فاذن لهم وقال: من يُجيزُ هذا
القسم وله حُكمه. قالوا: ما هو يا امير المؤمنين. قال:

«الملك لله وحده» (فقال الجُمَاز): وللخليفة بعده
والمُجَبَّ إذا ما حَيَّيْتُهُ بَاتِ عِنْدَهُ

فقال: احسنت واتيت على ما في نفسي وامر له بعشرة آلاف درهم.
وقد كان ابو الطيب كثير البديهة والارتجال إلا أن شعره فيها نازل عن طبقته
جداً وهو اعمرى في سعة من العذر اذ كانت البديهة كما قال ابن الرومي فيها:
نَارُ الرُّوْيَةِ نَارٌ جَدُّ مُنْضَجَةٍ وَلِلْبَدِيَةِ نَارٌ ذَاتُ تَلْوِيحٍ
وقد يفضلها قوم لعاجلها لكن عاجلها يمضي مع الريح
وقال ابن المعتز:

والقول بعد الفكر يَوْمٌ مِنْ زَيْغُهُ شَتَانٌ بَيْنَ رُوْيَةٍ وَبَدِيَةٍ

ومن الشعراء من شعره في الروية والبديهة سواء وعند الامن والخوف
لقدرته وسكون جأشه وقوة غريزته كهذبة بن الخشرم العذري وطرفة
ابن العبد البكري وكثرة بن محكان السعدي اذ يقول وقد امر مصعب بن
الزُبَيْر رجلاً من بني اسد بقتله:

بني اسد ان تقتلوني تُحَارِبُوا تَمِيماً إِذَا الْحَرْبُ الْعَوَانُ اشْمَعَلَتْ
ولستُ وان كانت اليَّ حَبِيبةً بِبَالِكٍ عَلَى الدُّنْيَا إِذَا مَا تَوَلَّتْ

وهذا شعرٌ لو تروى فيه صاحبه حولاً كاملاً على امن ودعة وفوط
شهوة او شدة حمية لما اتى به فوق هذا وكذلك عبد يغوث بن صلاة
اذ يقول في كلمة له طويلة :

اقولُ وقد شدوا لساني بنسعةٍ أمعشر تيمر أطلقوا من لساني
ايا راكباً إمّا عرضتَ فبلعنُ ندامي من نجرانَ أن لا تلاقيا
وكانوا شدوا لسانه خوفاً من الهجاء فعاهدهم فاطلقوه لينوح على
نفسه وعرض عليهم في فدائه الف ناقية فأبوا ألا قتله فقال :

فان تقتلوني تقتلوني بخيركم وان تطلقوني تجربوني بالمال
وهذه شهامة عظيمة وشدة . ومن قول طرفة بن العبد لما ايقن
بالموت :

ابا منذرٍ كانت غروراً صحيقتي
ولم أعطكم في الطوع مالي ولا عرضي
ابا منذرٍ أفنيتَ فاستبق بعضنا

حنانك بعض الشر أهون من بعض
واين هؤلاء من عميد بن الابرص وهو شيخ من شيوخ الصناعة ومقدم
في السن على الجماعة اذ يقول انه المعان يوم بؤسه : أنشدني . قال : حال الجريض
دون القريض . قال : أنشدني قوالك « اقفر من اهله ملحوب » . فقال :
اقفر من اهله عبيد فاليوم لا يبيدي ولا يعيد

فبلغت به حال الجزع الى مثل هذا على ان في بيتي طرفة بعض الضراعة
حكى علي بن يحيى قال : كنت عند المتوكل اذ اتاه رسول برأس
اسحاق بن اسمعيل فقام علي بن الجهم يخطر بين يديه ويقول :

اهلاً وسهلاً بك من رسول جثت بما يشفي من الغليل
برأس اسحاق بن اسمعيل .

فقال المتوكل : التقتوا هذا الجوهر لا يضيع . واشتقاق البديهة من بده
 بمعنى بدأ أبدلت الهمزة هاء كما أبدلت في أشياء كثيرة لقربها منها . فقد
 قالوا : مدح ومدّه ولهنك تفعل كذا بمعنى لأنك . ومثل ذلك كثير .
 والارتجال مأخوذ من السهولة والانصباب . ومنه قيل : شعر الرجل اذ كان
 شعره سبطاً مسترسلاً غير جعد . وقيل هو من ارتجال البئر وهو ان تنزلها
 برجليك من غير حبل

البعث الرابع عشر

في اداب الشعر

(من كتاب العمدة السابق)

من حكم الشاعر ان يكون حلوَ الشائل حسن الاخلاق طاق الوجا
 بعيد الغور مأمون الجانب سهل الناحية وطيب الاكثاف فان ذلك من
 يجيبه الى الناس ويؤينه في عيونهم ويقربه من قلوبهم وليكن مع ذلك
 شريف النفس لطيف الحس نذوب الهمة نظيف البرة أنفاً لتهابه العام
 ويدخل في جملة الخاصة فلا تتجبه ابصارهم سمنح اليدين والآ فهو كما قال
 احمد ابن ابي فتن :

وان احق الناس بالآوم شاعرٌ يلوم على البخل الرجال ويبخل
 والى هذا المعنى ذهب الطائي بقوله :

أَلومٌ من بخلت يدها وَاغتدي للبخل جرياً ساء ذاك صنيعا
 والشاعر مأخوذ بكل علم مطلوب بكل مكرمة لا تساع الشع
 واحتماله كل ما يحمل من نحو ونقة وقفه وجبر وحساب وفريضة واحتيا

أكثر هذه العلوم الى شهادته وهو مكيف بذاته مستغن عما سواه ولأنه
 قيد للاخبار وتجديد للآثار . وصاحبه الذي يذم ويحمد ويهجو ويدح ويعرف
 ما يأتي الناس من محاسن الاشياء وما يذرونه فهو على نفسه شاهد وبجته
 مأخوذ . وليأخذ نفسه بحفظ الشعر والخبر ومعرفة النسب وأيام العرب
 ليستعمل ذلك فيما يريد من ذكر الآثار وضرب الامثال ليعلق بنفسه بعض
 انفسهم ويقوى بقوة طباعهم . فقد وجدنا الشاعر من المطبوعين المتقدمين
 يفضل اصحابه برواية الشعر ومعرفة الاخبار والتلمذة لمن فوقه من الشعراء .
 فيقولون : فلان شاعر راوية يريدون أنه اذا كان راوية عرف المقاصد
 وسهل عليه مأخذ اللفظ ولم يَضِقْ به المذهب واذا كان مطبوعاً لا علم له
 ولا رواية ضلّ واهتدى من حيث لا يعلم وربما طاب المعنى فلم يصل اليه
 وهو مائل بين يديه لضعف آلتهم كالمقعد يجد في نفسه القوة على النهوض
 فلا تعينه الآلة . وقد سئل روبة بن العجاج عن الفحل من الشعراء .
 فقال : هو الراوية . يريد أنه اذا روى استفحل . قال يونس بن جبيب : وإنما
 ذلك لأنه يجمع الى جيد شعره معرفة جيد غيره فلا يحمل نفسه إلا على
 بصيرة . وقال روبة في صفة شاعر :

لقد خشيت أن تكون ساحراً راوية مراً ومرّاً شاعراً

واستعظم حاله حتى قرنهما بالسحر . وقال الاصمعي : لا يصير الشاعر
 في قريض الشعر فحلاً حتى يروي اشعار العرب ويسمع الاخبار ويعرف المعاني
 وتodor في مساوئ الالفاظ . وأول ذلك ان يعرف العروض ليكون ميزاناً
 على قوافيه والنحو ليصلح به لسانه ويقيم به اعرابه والنسب وأيام الناس
 ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثاب وذكرهما بمدح او ذم . وقد كان
 الفرزدق على فضله في هذه الصناعة يروي للخطبة كثيراً وكان الخطبة
 راوية زهير وكان زهير راوية اوس بن حجر وطويل الغنوي جميعاً . وقد

نزل اعشى بني قيس بن ثعلبة بين يدي النابغة الذبياني بسوق عكاظ
وانشدهُ فقدمهُ . وانشدهُ حسان بن ثابت . وليد بن ربيعة فما عابهم ذلك
ولا غص منهم . وكان كثيرُ رواية جميل مفضلاً له . وكان ابو حية النخري
واسمه الهيثم بن الربيع وهو من احسن الناس شعراً وانظفهم كلاماً مؤثماً
بالفرزدق اخذاً عنه كثيراً متعصباً له . ولا يستغني المولّد عن تصفّح اشعار
المولّدين لا فيها من حلاوة اللفظ وقرب المأخذ و اشارات الملح ووجود
البديع الذي مثله في شعر المتقدمين قليل . وان كانوا هم فتحو بابهُ وفتقوا
جلبابهُ . وللمتعقب زيادات وافتنان . لا على ان تكون عمدة الشاعر مطالعة
ما ذكرته آخر كلامي هذا دون ما قدمتهُ فانّه متى فعل ذلك لم يكن فيه
من المتانة وفضل القوّة ما يباغ به طاقة من تسع جادته . واذا اعانته
فصاحة المتقدّم وحلاوة المتأخّر اشتدّ ساعدهُ وبعد مرامه فلم يقع دون
الغرض وعسى ان يكون اُرشق سهاماً واحسن موقعاً ممّن لو عول عليه
من المحدثين لقصر عنه ووقع دونه . وليجعل طلبه اوّلاً السلامة فاذا
صيّحت له طلب التجريد حينئذٍ وليرغب في الحلاوة والطلاوة رغبته في
الجزالة والنفخامة . وليجتنب السوقيّ القريب والوحشيّ الغريب حتى يكون
شعره حالاً بين حالين كما قال بعض الشعراء :

عليك بآساط الامور فانّها نجاةٌ ولا تركب ذلولاً ولا صعباً
واوّل ما يحتاج اليه الشاعر بعد الجد الذي هو الغاية وفيه وحده
الكفاية حسن التأني والسياسة وعلم مقاصد القول فان نسب ذلّ وخضع
وان مدح أظرى واسمع وان هجا اقلّ واورع ولتكن غايته معرفة
اغراض المخاطب كائناً من كان ليدخل اليه من بابهِ ويُدخله في ثيابه
فذلك هو سرُّ صناعة الشعر ومغزاه الذي به تفاوت الناس وبه تفاضلوا .
وقد قيل : لكل مقام مقال . وشعرُ الشاعر لنفسه وفي مراده وأمور ذاته

من مدحٍ وغزلٍ ومكاتبَةٍ ومجونٍ وخمريةٍ وما اشبه ذلك غير شعره في قصائد الحفل التي يقوم بها بين السباطين . يُقبل منه في تلك الطرائق عفو كلامه وما لا يتكلف له ولا القى به بالاً ولا يُقبل منه في هذه الأما كان محكمًا معاودًا فيه النظر جيدًا لا غثٌ فيه ولا ساقط ولا قَلَق . وشعره الأملير غير شعره للموزير والكتاب ومخاطبته للقضاة والفقهاء بخلاف ما تقدم من هذه الأنواع

والتأخر من الشعراء في الزمان لا يضره تأخره إذا اجاد كما لا ينفع المتقدم تقدمه إذا قصر وان كان له فضل سبق فعليه درك التقصير كما ان للمتأخر فضل الاجادة والزيادة . ولا يكون الشاعر حاذقًا مجودًا حتى يتفقد شعره ويُعيد فيه نظره فيسقط رديته ويثبت جيده ويكون بالركمك مطرَحًا له راغبًا عنه . فان بيتًا جيدًا مقام الف ردي . وقال امرؤ القيس وهو أول ما زعموا انه اختير له وعلم به انه افضل الشعراء والمقدم عليهم :

أذودُ القوافي عني زيادًا زيادَ غلامٍ جريءٍ جرادا
فلما كثرنَ وعنيته تخيرَ منهنَّ شتى جيادا
فأعزلُ مرجانها جانباً وأخذُ من درها الاستجادا

ويقال ان أبا نواس كان يفعل هذا الفعل فينفى الدني ويُبقي الجيد ويلتمس من الكلام ما سهل ومن المعنى ما كان واضحاً جلياً يُعرف بدياً . فقد قال بعض المتقدمين : شرُّ الشعر ما سُئل عنه . وكان الخطيئة يقول : خير الشعر الحوليُّ المحكمك . اخذ في ذلك بمذهب زهير بن ابي سلمى واوس وطويل . ولا يجوز للشاعر كما لا يجوز لغيره ان يكون معجباً بنفسه مثنيًا على شعره وان كان جيدًا في ذاته حسنًا . وكان في البحترية إعجابٌ شديدٌ اذ انشد يقول : ما لكم لا تعجبون أما حسن ما تسمعون . فانشد المتوكل

يوماً قصيدته :

عن اي ثغر تبتم وبأي طرف تحتكم
وابو العباس الصيمري حاضر فلما رأى إعجابه قام حذاه وقال :
ومن اي سلاح تلتقم وبأي كف تلتطم
فولّى وهو غضبان . فقال : وعلمت أنك تنهزم . فضحك المتوكل حتى
فحص برجليه واعطى الصيمري جائزة سنّة

البعث الخامس عشر

في عمل الشعر وشحذ القريحة له

(من كتاب العمدة)

لا بُدَّ للشاعر وان كان فجلاً حاذقاً مبرزاً مقدّماً من فترة تعرض
له في بعض الاوقات إما لشغل طراً او موت قريحة او نبوّ طبع في تلك
الساعة او ذلك الحين . وقد كان الفرزدق وهو فحل مُضَرّ في زمانه يقول :
تمرّ عليّ الساعة وقلعُ ضرس من اضراسي اهونُ عليّ من عمل بيت من
الشعر فاذا تمادى ذلك على الشاعر قيل : قد اصفى كما يُقال اُصفت الدّاجة
اذا انقطع بيضها وكذلك يُقال له أُجبلَ كما يُقال لحافر البئر اذا بلغ
جبلاً تحت الارض لا يعمل فيه شيء أُجبلَ . وأفحَمَ الشاعر على أفعال
وقالوا : هو من فحِمَ الصبي اذا انقطع صوته من شدّة البكاء . فان ساء
لفظه وفسدت معانيه قيل له أهترَ فهو مُهتَرٌ . وقد قيل في الذّبياني أنّه كان
شعره نظيفاً من العيوب لأنّه قاله كبيراً ومات عن قرب ولم يُهتَر . واكثر
ما جاء الإهتارُ في صفة الكبير الذي يختلط كلامه . وقولهم في شعر النابغة

أَنَّهُ قَالَ كَثِيرًا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ بِهَذَا يُسَمَّى نَابِغَةً كَمَا عِنْدَ أَكْثَرِ النَّاسِ لَا
لِقَوْلِهِ : « فَقَدْ نَبِغْتَ لَنَا مِنْهُمْ شُرَّوْنَ » كَمَا تَقَدَّمَ مِنْ قَوْلِ بَعْضِهِمْ . وَيُقَالُ
أَخْلَى الشَّاعِرُ كَمَا يُقَالُ أَخْلَى الرَّامِي إِذَا لَمْ يُصِبْ مَعْنَى
وَيُحْكِي عَنِ الْبَحْتَرِيِّ أَنَّهُ قَالَ : فَاوْضَتْ عَلِيَّ بْنَ الْجَهْمِيِّ فِي الشَّعْرِ
وَذَكَرَ اشْجَعَ السُّلَمِيِّ فَقَالَ : أَنَّهُ يُخْلِي . فَلَمْ أَفْهَمْهَا وَأَنْفَتُ أَنْ أَسْأَلَهُ عَنْهَا .
فَلَمَّا انْصَرَفْتُ فَكَّرْتُ فِيهَا وَنَظَرْتُ فِي شَعْرِ اشْجَعَ فَإِذَا هُوَ رَبَّمَا مَرَّتْ بِهِ
الْأَبْيَاتُ مَعْسُولَةٌ لَيْسَ فِيهَا بَيْتٌ رَائِعٌ
ثُمَّ أَنَّ لِلنَّاسِ فِيمَا بَعْدُ ضَرْبًا مُخْتَلِفَةً يَسْتَدْعُونَ بِهَا الشَّعْرَ فَتَشْجُدُ
الْقُرَائِحَ وَتُتَبَّهُ الْخَوَاطِرُ وَتُلَيْنَ عَرِيكَةُ الْكَلَامِ وَتُسَهَّلَ طَرِيقُ الْمَعْنَى
لِكُلِّ أَمْرٍ بِحَسَبِ تَرْكِيبِ طَبْعِهِ وَاطِّرَادِ عَادَاتِهِ . وَسَيَأْتِي ذَلِكَ فِي أَقَاوِيلِ
الْعُلَمَاءِ بِمَا أَرْجُو أَنْ يَكُونَ فِيهِ هِدَايَةٌ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى
قَالَ بَكْرُ بْنُ النَّطَّاحِ الْخَنْفِيُّ : الشَّعْرُ مِثْلُ عَيْنِ الْمَاءِ أَنْ تَرَكْتَهَا نَضْبَتْ
وَأَنْ اسْتَهْتَمْتَهَا هَتَّتْ . وَلَيْسَ مَرَادُ بَكْرٍ أَنْ تُسْتَهْتَمَ بِالْعَمَلِ وَحْدَهُ لَا نَا
نُجْدُ الشَّاعِرُ تَكَلُّ قَرِيحَتِهِ مَعَ كَثَرَةِ الْعَمَلِ مَرَارًا وَتَتَرَفُّ . أَدْنَاهُ وَتَنْفُذُ
مَعَانِيهِ فَإِذَا جَمَّ طَبْعُهُ أَيَّامًا وَرَبَّمَا زَمَانًا طَوِيلًا ثُمَّ صَنَعَ الشَّعْرَ جَاءَ بِكُلِّ
أَبْدَةٍ وَأَنْهَسَ بِكُلِّ قَافِيَةٍ شَارِدَةٍ وَفُتِحَ لَهُ مِنَ الْمَعَانِي وَالْأَلْفَاظِ مَا لَوْ رَأَاهُ
مَنْ قَبْلَ لَاسْتَعْلَقَ عَلَيْهِ وَأَبْهَمَ دُونَهُ . لَكِنْ بِالْمَذَاكِرَةِ مَرَّةً فَإِنَّهَا تَقْدَحُ زِنَادَ
الْخَاطِرِ وَتُفَجِّرُ عَيُونَ الْمَعَانِي وَتُوقِظُ أَبْصَارَ الْفَتَنَةِ وَبِطَالَةِ الْأَشْعَارِ كَرَّةً
فَإِنَّهَا تَبْعَثُ الْجَمْدَ وَتُولِدُ الشَّهْوَةَ . وَسُئِلَ ذُو الرُّمَّةِ كَيْفَ تَفْعَلُ إِذَا انْقَعَلَ
دُونُكَ الشَّعْرُ . فَقَالَ : كَيْفَ يَنْقَعُلُ دُونِي وَعِنْدِي مِفْتَاحُهُ . قِيلَ لَهُ : وَعَنْهُ
سَأَلْنَا مَا هُوَ . قَالَ : الْخُلُوةُ بِذِكْرِ الْأَحْبَابِ . وَلِعَمْرِي أَنَّهُ إِذَا انْفَتَحَ لِلشَّاعِرِ
نَسِيبُ الْقَصِيدَةِ فَقَدْ وَاجَعَ مِنَ الْبَابِ وَحَطَّ رَجُلُهُ فِي الرِّكَابِ عَلَى أَنْ ذَا
الرُّمَّةُ لَمْ يَكُنْ كَثِيرَ الْمَدْحِ وَالْهَجَاءِ وَأَتَمَّا كَانَ وَاصِفَ أَطْلَالٍ وَنَادِبَ

اطعان وهو الذي اخرجهُ من طبقة الفحول . وقيل لكثير : كيف تصنع الشعر اذا عسرَ عليك . قال : اطوف في الرباع المَحِيلَة وفي الرياض المُنْعِشَة فيسهل عليّ صعبهُ ويُسرّعُ اليّ احسنهُ . وقال الاصمعيّ : ما استُدعيّ شاردُ الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الحالي . وقيل الحالي يعني الروض وحدّثنا بعضُ اصحابنا من اهل المهدية وقد مررنا بوضع بها يعرف بالكندية وهو اشرفها ارضاً وهواء . قال : جثتُ هذا الموضع مرّةً فاذا عبدُ الكريم على سطح برج . هنالك قد كشف الدنيا . فقلت : ابا محمّد . قال : نعم . فقلت : ما تصنعُ ها هنا . قال : ألقحُ خاطري وأجلو ناظري . قاتُ : فهل نتج لك شيء . قال : ما تقرُّ به عيني وعينك ان شاء الله تعالى . وانشد شعراً يدخل مسامَ القلوب رقةً . قلت : هذا اختيارُ منك اخترعته . قال : بل برأي الاصمعيّ

وقالوا كان جريماً اذا اراد ان يؤيد قصيدةً صنعها ليلاً يُشعل سراجاً ويعتزل اهلُهُ وربما علا السطح وحدهُ وغطى رأسهُ رغبةً في الخلوة في نفسه . فحكى انهُ صنع ذلك في قصيدته التي أخزى بها بني مُنِير . وروي انّ الفزدق كان اذا عصت عليه صنعة الشعر ركب ناقهً وطاف وحدهُ منفرداً في شعاب الجبال وبطون الاودية والاماكن الخالية فيعطيه الكلام قياده . حكى ذلك بنفسهِ في قصيدته الفائية :

عَرفتَ باعشاشٍ وما كدتُ تُعرفُ

وذكر انّ فتى من الانصار فاخر بابيات حسان بن ثابت :

لنا الجففاتُ الغرُ يلمعنَ في الضحى

واسيافننا يقطرنَ من نجدةٍ دما

وأنظرهُ سنةً فمضى حنقاً وطالت ليلتهُ لم يصنع شيئاً فلما كان قربَ

الصباح اتى جبلاً بالمدينة يُقال له ذُبابٌ فنادى : اخاكم اخاكم يا بني لبينا

صاحبكم صاحبكم صاحبكم . وتوسد ذراع ناقتيه فانثالت عليه القوافي وجاء بالقصيدة بُكرة وقد اعجزت الشعراء وبهرتهم طولاً وجودةً
قال ابن قتيبة: وللشعر اوقات تُسرّع فيها قوافيه منها أول الليل قبل تغشي الكرى ومنها صدر الليل وقبل الغداء ومنها يوم شرب الدواء ومنها الخلوة في الحبس . فلهذه الاسباب تختلف اشعار الشاعر ورسائل المترسل . وحكي عن ابي تمام وقد سأله البحتري عن اوقات صنع الشعر فقال قريباً من هذا لا احفظه . ولا اشك ان ابن قتيبة به اقتدى وان كان ممّا رواه

ومما يجمع الفكرة في طريق الفلسفة استلقاء المرء على ظهره وعلى كل حال فليس يفتح مُقفلُ الخواطر مثل بكرة العمل بالاسحار عند الهبوب من النوم لكون النفس مجتمعة لم يتفرق حسها في اسباب اللهو او المعيشة او غير ذلك واذا هي مستريحة جديدة كأنما نشأت نشأة أخرى ولان السحر أطف هواء وارق نسيماً واعدل ميزاناً بين الليل والنهار وان لم يكن العشي كالسحر وهو عديله في التوسط بين طرفي الليل والنهار لدخول الظلمة فيه على الضياء بعد دخول الضياء بالسحر على الظلمة ولان النفس فيه كآلة مريضة من تعب النهار وتصرّفها محتاجة الى قوتها من النوم ومتشوقة نحوه فالسحر احسن لمن اراد ان يصنع . فاماً لمن اراد الحفظ والدراسة وما اشبه ذلك فالليل . قال الله تعالى وهو اصدق القائلين : «ان ناشئة الليل هي اشد وطأً وأقومُ قبلاً» . وهذا الكلام لا مطعن فيه ولا اعتراض عليه . وكان ابو تمام يكره نفسه على العمل حتى يظهر ذلك في شعره . حكي ذلك عنه بعض اصحابه قال : استأذنت عليه وكان لا يستتر عني فاذن لي فدخلت فاذا هو في بيت مصهرج قد غسل بالما يتقلب عينا وشمالاً فقلت : لقد بلغ بك الحر مبلغاً شديداً . قال : لا ولكن غيره .

فكث ساعة ثم قام كأنما أطاق من عقالٍ فقال : الآن الآن اردت . ثم استمدد وكتب شيئاً لا اعرفه ثم قال : أتدري ما كنت فيه منذ الآن . قلت : كلاً . قال : قول ابي نواس «كالدَّهر فيه شراسةٌ وليانٌ زواوته حتى امكن الله منه فعمات :

سُرسَت بل لنت بل فانيت ذاك بدا

فاننت لاشك فيهِ السهل والجبل

ولعمري لو سكت هذا الحاكي لثمَّ هذا البيت ما كان داخل البيت لانَّ الكلفة فيه ظاهرةٌ والتعمُّل بينٌ . على انَّ مثل حكاية ابي تمام واشدُّ منها وقعت ان لا يُشَّهَم وهو جريرٌ . صنع الفرزدق شعراً يقول فيه : فقلت انا الموت الذي هو ذاهبٌ

بنفسك فانظر كيف انت محاوله

وحلف بالاطلاق ان جريراً لا يغلبه فيه فكان جريرٌ يتمرغ في الرمضاء ويقول : انا ابو حُرْزة . حتى قال من ابيات له مشهورة : انا الدَّهرُ يُفني الموت والدَّهرُ خالدٌ

فجئني بمثل الدَّهر شيئاً يطاوله

وكان ابو تمام ينصب القافية للبيت ليعلق الاعجاز بالصدور وذلك هو التصدير في الشعر ولا يأتي به كثيراً الا شاعرٌ متصنعٌ كحبيبٍ ونظرائه والصواب ان لا يصنع الشاعر بيتاً لا يعرف قافيته غير اتني لا اجد ذلك في طبعي جملة ولا اقدر عليه البتة بل اصنع القسم الاول على ما أريده ثم التمس في نفسي ما يليق به من القوافي بعد ذلك فابني عليه القسم الثاني افعل ذلك فيه كما يفعل من يبني البيت كله على القافية ولم أر ذلك بمُخلٍ علي ولا يُزجيني عن مُرادِي ولا يُغيّر علي شيئاً من لفظ القسم الاول الا في النُدرة التي لا يُعتدُّ بها على وجه التفتيح المفرط

ومن الشعراء من يسبق اليه بيت واثنان وخاطره في غيرهما يجب ان يكونا بعد ذلك بابيات او قبله بابيات وذلك لقوة طبعه وانبعاث خاطره . ومنهم من ينصب قافية بعينها للبيت بعينه من الشعر مثل ان تكون ثالثة او رابعة او نحو ذلك لا يعدوها ذلك الموضع الا انخل عليه نظم ابياته وذلك عيب في الصنعة شديد ونقص بين لان الشاعر يصير محصوراً على شيء واحد بعينه مضيقاً عليه وداخلاً تحت حكم القافية . وكانوا يقولون ليكن الشعر تحت حكمك ولا تكن تحت حكمه

ومنهم من اذا اخذ في صنعة الشعر جمع من القوافي ما يصلح لذلك الوزن الذي هو فيه . ثم اخذ مستعملها وشريفها وما ساعد معانيه ووافقها واطرح ما سوى ذلك الا انه لا بد ان يجمعها ليكرر فيها نظره ويعيد عليها التخيير في حين العمل . هذا الذي عليه حذاق القوم

ومن الشعراء من اذا جاءه البيت عفواً انتبه ثم رجع فيه فنقحه وصفاه من كدره وذلك اسرع واخف عليه واصح لنظره وأرخص لباله . وآخر لا يثبت الا بعد احكامه في نفسه وتثقيفه من جميع جهاته وذلك اشرف للهمة وادل على القدر واظهر للكلفة وابعد من السرقة . وسأت شيخاً من شيوخ هذه الصناعة فقلت : ما يعين على الشعر . فقال : زهرة البستان وراحة الحمام . وقيل : ان الطعام الطيب والشراب الطيب وسماع الغناء مما يروق الطبع ويصفى المزاج ويعين على الشعر . ولما ارادت قریش معارضة القرآن عكف فصحاؤهم الذين تعاطوا ذلك على لباب البر وسلاف الحمر ولحرم الضان والخلوة الى ان بلغوا مجهودهم . فلما سمعوا قول القرآن «وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي» وقيل بعداً للقوم الظالمين . ينسوا مما طعموا فيه وعلوموا انه ليس بكلام مخلوق . وقيل : ميثود الشعر العتاب . وذكر عن

إبي الطيب أنَّ متشرِّفاً تشرَّفَ عليه وهو يصنع قصيدته التي يقول في أولها «جَلَّأَ كما بي فَلَيْكَ التَّبْرِيحُ» وهو يتغنَّى ويصنع فإذا توقَّف بعض التوقُّف رجع بالانشاد من أوَّل القصيدة الى حيث انتهى منها . وقالوا : الحيلة لكالال القريجة انتظارُ الحَمَام . وهذا عندي النجعُ الاقوال وبِهِ اقول واليه اذهب . وقال بكر بن عبدالله المُرْنِي : لا تَكُدُّوا القلوب ولا تَهملوها وخيرُ الفكر ما كان عن عَقَبِ الحَمَام واشحذوا القلوب بالمذاكرة ولا تياسوا من اصابة الحكمة اذا امتحنتم ببعض الاستغلاق فانَّ من أَدَمَن قرع الباب وصل . وقال الخَلِيعُ : من لم يأتِ شعره مع الوحدة فليس بشاعر . وقالوا يُريد الخلوة وربما اراد الغربة كما قال ديك الجن : « ما أَصْفَى شاعرٌ معترِبٌ قطُّ »

ومأ لا يسع تركه في هذا الموضع صحيفةٌ كتبها بشر بن المعتبر ذكر فيها البلاغة ودلَّ على مظانَّ الكلام والفصاحة يقول فيها : خذ من نفسك ساعة فراغك وفراغ بالك وإجابتها أياك فانَّ قليل تلك الساعة اكرم جوهرًا واشرف جنسًا واحسن في الاسماع واخلى في الصدور واسلم من فاحش الخطأ واخلب لكل عين وغرة من لفظٍ شريف ومعنى بديع . واعلم أنَّ ذاك اجدى عليك ممَّا يُعطيك يومك الاطول بالكدة والمجاهدة وبالتكلف والمعاندة ومهما اخطأك لم يُخطئك ان يكون مقبولاً قصداً او خفيفاً على اللسان سهلاً كما خرج من ينبوعه ونجم عن معدنه . وآياك والتوَعَّر فانَّ التوَعَّر يُساحك الى التعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين الفاظك . ومن اراغَ معنى كريماً فيلتبس له لفظاً كريماً فانَّ حقَّ المعنى الشريف اللفظ الشريف ومن حقَّها ان يصونها عمَّا يُفسدها ويُهجنُّها وعمَّا يعود من اجله أسوأ حالاً منك قبل ان يُلتمس اظهارهما وترهن نفسك في ملابستها وقضاء حقَّها . وكن في احدى ثلاث منازل فانَّ أوَّل

الثلاث ان يكون لفظك رشيقةً عذباً او فخماً سهلاً ويكون معناه
ظاهرًا مكشوفاً وقريباً معروفاً . إِمَّا عند الخاصّة ان كنت للخاصّة قصدت
وَأَمَّا للعامة ان كنت للعامة قصدت . والمعنى ليس يُسرف بان يكون من
معاني الخاصّة فكذلك ليس يَتَضَع بان يكون من معاني العامة وأنما
مدارُ الشرف مع الصواب واحراز المنفعة ومع موافقة الحال ومع ما يجب
لكلِّ مقامٍ من المقال . وكذلك اللفظ العاميُّ والخاصيُّ فان امكنك
ان تبليغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك في
نفسك على ان تُفهم العامة معاني الخاصّة وتكسوها الالفاظ المتوسطة
التي لا تَلُطَف عن الدَّهْماء ولا تحْفِي عن الاكفاء فانت البليغُ التام . فان
كانت المِثْلَةُ الاولى لا تَوَاتِيكَ ولا تعْزِيكَ ولا تَسْمَح لك عند أوّل نظرك
في أوّل تكلفك وتجدُّ اللفظة لم تقع موقعها ولم تصل الى قرارها والى
حقها من اماكنها المقسومة لها والقافية لم تحلَّ في مركزها وفي نصابها ولم
تتصل بشكلها وكانت قلقة في مكانها نافرة عن موضعها فلا تُكرِّهها
على اغتصاب مكانها والنزول في غير اوطانها فأنك اذا لم تتعاطَ قرض
الشعر الموزون ولم تكلف اختيار الكلام المنشور لم يعينك بترك ذلك
احدٌ . فان انت تكلفتها ولم تكن حاذقاً مطبوعاً ولا مُحْكِماً لشأنك
بصيراً بما عليك والك عابك من انت اقلُّ منه عيباً ورأى من هو دونك
أنهُ فوقك . فان انت ابْثَلَيْتَ بان تكلف القول وتتعاطى الصنعة ولم
تسمح لك الطباع فلا تعجل ولا تضجر ودعْه بياض يومك وسواد ليلك
وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك فربّما لا تعدم الاجابة والمِثْلَةُ الثانية ان كان
هناك طبيعةٌ او جرئت في الصنعة على عرفٍ فان تمنّع عليك بعد ذلك من
غير حادثٍ سُغِلَ ومن غير طول اهمالٍ فالمِثْلَةُ الثالثة ان تتحوّل عن هذه
الصناعة الى اشهى الصناعات اليك واخفها عليك

ألا إنَّ النفوس لا تجود بمكنونها مع الرَّغبة ولا تسمح بمخزونها عند الرَّهبة كما تجود به مع الشهوة والمحبة . وقال بعضُ اهل الادب : حسبُ الشاعر عوناً على صناعته ان يجمع خاطره بعد ان يُخْلِ قلبه من فضول الانفعال ويدع الامتلاء من الطعام والشراب ثم يأخذ فيما يُريد . وافضل ما استعان به الشاعر فضلُ غنى او فضلُ طمعٍ والفقر آفةُ الشعر وانما ذلك لأنَّ الشاعر اذا صنع القصيدة وهو في غنى ووسعة نفَّحها وامعن النظر فيها على مهلٍ . واذا كان مع ذلك طمعُ غنى قوي انبعاثها من ينبوعها وجاءت الرَّغبة فيها في نهايتها مُحْكَمَةً . واذا كان فقيراً مضطراً رضى بعفو الكلام واخذ ما امكنه من نتيجة خاطره ولم يتتبع في بلوغ مراده ولا بلغ مجهود نيته لما يحفره من الحاجة والضرورة فجاء دون عادته في سائر اشعاره وربما قصر عن دونه بكثيرٍ . ومنهم من تحمي الحاجة خاطره وتبعث قريحته فيجود فاذا اوسع أنف وصعب عليه عمل الابيات اليسيرة فضلاً عن الكثيرة . والعادة في هذه الاشياء فعلٌ عظيم وهي طبيعة خامسة كما قيل فيها

ابحث السادس

في المقاطع والمطالع

(من كتاب العمدة لابن رشيق)

اختلف اهل المعرفة في المقاطع والمطالع . فقال بعضهم : هي الفصول والوصول بعينها . فالمقاطع اواخر الفصول والمطالع اوائل الوصول . والفصل آخرُ جزءٍ من القسم الاول كما قدَّمتُ وهو العروض ايضاً . والوصول اوَّلُ جزءٍ يليه من القسم الثاني . وقال غيرهم : المقاطع منقطع الابيات وهي

القوافي والمطالع اوائل الابيات . وقال قدامة بن جعفر في بعض تأليفه
وقد ذكر التصريع وهو ان يتوَّخى تصييرَ مقاطعِ الاجزاء في البيت على
سَجْع او شبهه به او من جنس واحد في التصريف . فإشار بهذه العبارة
الى المقاطع او آخر اجزاء البيت كما ترى . وقد نجد من الشعر المرصع ما
يكون سجعاً غيرَ مقاطعِ الاجزاء نحو قول امرء معدانٍ في مرثية لها :

فعلُ الجميل وتفريجُ الجليل واعطاءُ الجزيل الذي لم يُعطه احدُ
فالسجعُ في هذا البيت اللامُ المطردة في ثلاثة امساكن منه وآخر
الاجزاء التي هي المقاطع على شريطة الباء التي قبل اللام اللهمَّ الا ان يُجعل
السجعُ هو الباء الملتزمة حينئذ . على انا لا نعلم حرف السجع يكون الا
متأخراً في مثل هذا المكان . ومثل هذا في انواع الاعاريض كثيرٌ

ومن الناس من يظنُّ انَّ المقطع والمطلع اوَّلُ القصيدة وآخرها وليس
ذلك بشيء لا نأخذُ في كلام جهابذة النقاد اذا وصفوا قصيدة قالوا :
حسنة المقاطع جيدة المطالع . ولا يقولون المقطع والمطلع . وفي هذا دليل
واضح لانَّ القصيدة انما لها اوَّلٌ واحدٌ وآخر واحد ولا يكون لها اوائل
واواخر الا على ما قدَّمت من ذكر ابتدآت الابيات او الاقسمة وانتهائها
وسألت الشيخ ابا عبد الله محمد بن ابراهيم بن السمين عن هذا فقال :

المقاطع اواخر الابيات والمطالع اوائلها . (قال) ومعنى قولهم : حسن المقاطع
جيد المطالع ان يكون منقطع البيت وهو القافية متمكناً غير قلق ولا
متعلق بغيره وهذا هو حسنه . والمطلع هو اوَّل البيت وجودته ان يكون
دالاً على ما بعده كالتصدير وما شاكله . وروى الجاحظ ان حبيب بن
سُبة كان يقول : الناس موكلون بتفصيل جودة المقطع وبمدح صاحبه وانا
موكلٌ بتفصيل جودة المقطع وبمدح صاحبه . وحظُّ جودة القافية وان
كانت كلمة واحدة ارفع من حظِّ سائر البيت او القصيدة . حكاه

الجاحظ وحكايته تدلُّ على ان المقطع آخر البيت او القصيدة وهو بالبيت
أليقُ لذكر حظ القافية

وحكى ايضاً عن صديق له انه قال للعتابي . ما البلاغة . فقال : كل
كلام أفهمك صاحبه حاجته فيه من غير اعادة ولا حُسن ولا استعانة فهو
بليغ . (قال) قلتُ قد عرفت الاعادة والحُسن فما الاستعانة . فقال : أما
تراه اذا تحدّث قال عند مقاطع كلامه «يا هذا اسمع مني . واستمع اليّ .
وافهم . وألست تفهم» . هذا كلّهُ عيٌّ وفسادٌ

قال صاحب الكتاب وهذا القول من العتابي يدلُّ على ان المقاطع
اواخر الفصول . ومثله ما حكاها الجاحظ عن المأمون انه قال لسعيد بن
مسلم . والله انك لتُصغي لحديثي وتقف عند مقاطع كلامي . واذا جعل
المقطع والمطلع مصدرين بمعنى القطع والطلوع كانت الطاء واللام مفتوحتين
واذا اريد موضع القطع والطلوع كسرت اللام خاصة وهو مسموع على
غير القياس

ابحث السابع

في المبتدأ او الخروج والنهاية

(من كتاب العمدة لابن رشيقي)

قيل لبعض الحدّاق بصناعة الشعر لقد طار اسمك واشتهر فقال : لاني
اقلمتُ الحزْنَ واصبت مقاصد الكلام وقرّطتُ نكت الاغراض بحسن
الفواتح والجوامع ولطف الخروج الى المدح والهجاء وقد صدق لاني حسن
الافتتاح داعية الانشراح ومطيّة النجاح واطافة الخروج الى المدح سبب

ارتياح المدوح وخاتمة الكلام ابقى في السمع والصق بالنفس لقرب العهد بها . فان حسنت حسن وان قبحت قبح والاعمال بخواتمها . وينبغي للشاعر ان يجود ابتداء شعره فانه اول ما يقرع السمع به وبه يستدل على ما عنده من اول وهلة . وقد اختار الناس كثيراً من الابتدآت سأذكر هنا ما امكن منها ليستدل به نحو قول امرئ القيس « قفا نبكي من ذكرى حبيب ومنزل » وهو عندهم افضل ابتداء قاله شاعر لانه وقف واستوقف وبكى واستبكى وذكر الحبيب في مصراع واحد . وقوله « ألا هم صباحاً أيها الطلل البالي » ومثله قول القطامي « انا محبوبك فاسلم ايها الطلل » وكقول النابغة :

كليني لهم يا أميمة ناصب ليل اقلسيه بطيء الكواكب
وقوله :

كتمتكَ ليلاً بالجمومين ساهراً وهمين همّاً مستكنّاً وظاهراً
هذا بعض ما اختير للقدماء ومما اختير في الرثاء قول اوس بن حجر :
ايتها النفس اجعلي جزءاً ان الذي تحذرين قد وقعا
ومما اختير للمحدثين قول سائر بن برز « ابي طلل بالجزع ان يتسكلاً »
وهو عندهم افضل ابتداء قاله محدث . وقول ابي نواس :
لمن دمن ترداد طيب نسيم

على طول ما أقوت وحسن رسوم

وقوله :

رسم الكرى بين الجنون حيل عفى عليه بكاء عليك طويل
وقوله :

اعطتك ريجانها العقار وحان من ليلنا انفسار

وقوله :

دعْ عنكَ لَوْمِي فَإِنَّ اللَّوْمَ إِغْرَاءٌ وداوِني بالتي كانت هي الداءُ
 ومما أشبه ذلك لو تقصّيته لطال وكثُر . وليرغب عن التعميد في
 الابتداء فإنه أوّل العيِّ ودليلُ الفهّة . وقد حكي أن دعبلاً بن عليّ
 الخزاعيّ ورد حصص فقصد دار عبد السلام بن رغبان ديك الجن فكتم
 نفسه عنه خوفاً من قوارصه فقال : ما له يستترّ وهو شعر الجنّ والانس
 ليس هو القائل : « بها غير معلول فدأوْ نمارها »
 فظهر اليه واعتذر اليه واحسن تزله . ثمّ تناشدا فانشد ديك الجنّ
 ابتداء قصيدة :

كانّها ما كانّه خللٌ م الخلة وقفُ الملوكة ان بَغما
 فقال له دِعبِلُ : أسكت فوالله ما ظننتك تُتمّ البيت ألا وقد غشي
 عليك او تشكّيت فكَيْت والكانّك في جهنّم تخاطب الزبانية او تحبّطك
 الشيطان من المس . وانما اراد الديك ان يهول عليه ويقرع سمعه عسى ان
 يُزعجه او يروعه فسمع منه ما كره . ولعمري ما ظلمه دِعبِلُ ولقد ابعد
 مسافة الكلام وخالف العادة وهذا بيت قبيحٌ من جهات منها اضمار ما لم
 يُذكر قبل ولا جرت العادة بمثله فيعذر ولا كثير استعماله فيُشهر مع احالة
 التشبيه على تشبيه ثقل تجانسه الذي هو حشو فارغ لو طرح من البيت
 كان احزم واستدعى قافية لا شيء الا لفساد المعنى واستحالة التشبيه ما
 الذي يُريد ببغامه في تشبيه الوقف وهو السوار ولم كان وقفُ الملوكة
 خاصّة . فما هذا كلّهُ واي شيء تحته . ومثله قول محمّد بن عبد الملك الزيات
 يصف ناقته في أوّل قصيدة مدح بها الحسن بن سهل :

كانّها حين تناءى خطوها أجشُ موشى الشوى يرمى القُللُ
 فالبيت الأوّل في مخالفة العادة لازمٌ ومع ذلك قوله « حين تناءى
 خطوها » فقصر بها وهو يقدر ان يقول « حين تدانى خطوها » وخالف جميع

الشعراء بذلك لأنهم يصفون الناقة بالظلم والحمار والثور بعد الكلال غلواً ومبالغةً في الوصف . هذا هو الجيد فان لم يفعلوا لم يذكروا أنها بذات جهدها واستفرت جميع ما عندها بل يدعون التأويل 'محمّل الزيادة' . ثم قال «ترعى القُلل» والثور لا يرمى قُلل الجبال وإنما ذلك الوَعْل لأنه لا يُسهل والثور في السهول والديماث ومواضع الرمال إلا ان يُريد بالنبات أعاليه قريباً ان يكون القُلل نبتاً بعينه او مكاناً فقد يُمكن وما سمعتُ بهما

ومن الشعراء من يقطع المصراع الثاني من الاول اذا ابتدأ شعراً واكثر ما يقع ذلك في النسيب كأنه يدلُ بذلك على ولهِ وشدة حال كقول ابي الطيّب :

جللاً كما بي فليكن التبريحُ أغذاء ذا الرّسّ الاغنّ الشيخُ
فهذا اعتذارُ من اعتذر له ولو وقع مثل هذا في الرثاء والتفجع لكان موضعه ايضاً وكذلك عند العظام من الامور والنوازل الشديدة . وليحترس ممّا تناله فيه بادرة او يقع عليه مطعنُ فانّ ابا تمام امتدح ابا ذؤلف بحضرة من كان يكرهه وافتتح قصيدته المشهورة «على مثلها من أربع وملاعب» وكانت فيه حُبة شديدة . فقال الرجل . لعنة الله والملائكة والناس اجمعين . فدُهِش ابو تمام حتى تبين ذلك عليه على انه غير مأخوذ بما قيل ولا هو ممّا يدخل عليه عيباً . ولا يلزمه ذنباً على الحقيقة الا ان الحوطة والتحفُّظ من خجلة البادرة افضل والتفريط اذل وأخذل . ودخل جرير على عبد الملك ابن مروان وانشده «أتضحوا ام فؤادك غير صاحي» فقال له عبد الملك : بل فؤادك يا ابن الفاعلة كأنه يستثقل هذه المواجهة وألا فقد علم ان الشاعر انما خاطب نفسه . ومن هذه الجهة بعينها عابوا على ابي الطيّب قوله لكافور اول لقائه مبتدئاً وان كان انما يخاطب نفسه لا كافوراً :

كفى بك داء ان ترى الموت شافيا

وحسبُ المنايا أن يكنُ أمانيا

فالعيبُ من باب التأدب وحسن السياسة لازمٌ لابي الطيب في هذا
الابتداء لاسيما وهذا النوع أعني جودة الابتداء من اجل محاسن ابي الطيب
وأشرف ما أثر شعره اذا ذكر الشعرُ . ودخل ذو الرئمة على عبد الملك بن
مروان فاستنشدته شيئا من شعره فانشدته « ما بال عينك منها الماء ينسكبُ »
وكان بعين عبد الملك ريشةٌ فهي تدمعُ ابدا فتوهم أنه خاطبة او عرض به
فقال : وما سؤالك يا جاهلُ عن هذا . ومقتة وامر باخراجه . وكذلك فعل
ابنه هشامُ بابي النجم وقد انشده في ارجوزة :

والشمسُ قد كادت ولما تفعل فكأنها في الافق عينُ الاحول

وكان هشامُ أحول فامر فحُجب عنه مدةٌ وقد كان قبل ذلك من
خاصته يسرُّ عنده وهو يُمازحه . وأتانا يأتي الشاعر بهذه الاشياء إما من
غفلة في الطبع او من استغراق في الصنعة وشغل هاجسٍ بالعمل يذهب
مع حسن القول حيث ذهب . والفطنُ الحاذق يختار للاوقات ما يشاكلها
وينظر في احوال المخاطبين فيقصد محائبهم ويميل الى شهواتهم وان خالفت
شهواته ويتفقد ما يكرهون سماعه فيجتنب ذكره . ألا ترى ان بعض
الملوك قال لاحد الشعراء وقد اورد بيتا ذكر فيه « لو خلد احدٌ لكرمِهِ
لكنتَ مخلداً بكرمك » وقال كلاماً نحو هذا . فقال الملك : ان الموت
حقٌ ولنا منه نصيبٌ . غير ان الملوك تكره ما ينكد عيشها ويُنعص لذتها
فلا تأتيا بشيء مما نكره ذكره

ومن المشهور ان النعمان بن المنذر اتى شجرةً ظليلةً ملتفةً الاغصان
في مرجٍ حسنٍ كثيرٍ الشقائق وكان معجباً بها واليه أُضيفت فقيل : شقائق
النعمان . فتنزل فامر بالطعام والشراب فأحضرا وجلس للذئبة . فقال عديُّ

ابن زيد العبادي وكان كاتبه: أتعرفُ أبيتَ اللعن ما تقول هذه الشجرة .
قال: وما تقول . قال: تقول:

رُبَّ ركبٍ قد اناخوا حولنا يشربون الخمر بالماء الزُّلالُ
عطفَ الدهرُ عليهم فتَوَّأوا وكذاك الدهرُ حالٌ بعدَ حالٍ
من رآنا فليوطن نفسه أئما الدنيا على فرط الزَّوالِ
كَأنَّه قصد موعظته فنغصَّ عليه ما كان فيه وامر بالطعام والشراب
فرفعاً من بين يديه وارتحل من فوره ولم ينتفع بقيَّة يومه وليلته . فهذا
شأنُ الملوك قديماً وحديثاً ومن هذه الجهة أكثرُ الناسُ من الدُّعاء لهم بطول
العمر حتى بلغوا بهم ما لا يُمكنُ فقالوا: عش ابداً واسلم مدى الدهر
وأبقى بقاء الزَّمان . واعترض النُّقاد في ذلك واختلفوا بحسب ما ينتحلُ
كلُّ واحدٍ منهم في قول ابي نواسٍ للأمين:

يا امين الله عش ابداً دُم على الأيام والزَّمنِ
انت تبقى والفناء لنا فاذا افنيئنا فكُنْ

وفي كثيرٍ مثله فاذا خرج الكلام عن حدِّ الامكان فانما يُراد به
بلوغ الغاية لا غير ذلك . ومن قبيح ما وقع لابي نواس الذي اساء فيه ادبه
وخالف به مذهبه انَّ بعض بني برمكٍ بنى داراً استفرغ فيها مجهوده
وانتقل اليها . فصنع ابو نواس لذلك الحين او قريباً منه قصيدةً يدحه بها
ويقول اولها:

أرْبَعُ البلى انَّ الخشوعَ لَبَادٍ عليك وآتني لم أُنْخَنِكَ ودادي
وختمها او كاد بقوله:

سلامٌ على الدنيا اذا ما فُقدتمُ بني برمكٍ من راثينٍ وغادي
فتطيرَ البرمكيُّ واسمازُ ثم قال: نعيمَتَ الينا انفسنا يا ابا نواس . فما
كانت الا مُديدةً حتى اوقع بهم الرشيد وصحَّت بهم الطَّيرة . وزعم قومٌ انَّ

أبا نواس قصد التشاؤم لهم شيء كان في نفسه من جعفر ولا اظن ذلك صحيحاً لأن هذه القصيدة من جيد شعره الذي لا اشك أن يحتفل به .
 اللهم ألا ان يصنع ذلك حيلة منه وستراً على ما قصد اليه بذلك .
 وللشعراء مذاهب في افتتاح القصائد بالنسيب الى ما فيه عطف القلوب واستدعاء القبول بحسب ما في الطباع من حب الغزل والميل الى اللهو فإن ذلك استدراج الى ما بعده . ومقاصد الناس تختلف فطريق اهل البادية ذكران الرحيل والانتقال وتوقع البين والاشفاق منه وصفة الطلول والحمول والتشوق لحنين الابل ولع البرق ومر النسيم وذكر المياه التي يلتقون عليها والرياض التي من خزامى وأقحوان وبهار وعرار وما اشبه من زهر البرية .
 واهل الحاضرة يأتي تغزلهم في الصدود والهجران والرُقاء ومنعة الحرس والابواب وفي ذكر الشراب والندامى والنسرين والتيلوفر وما شاكل ذلك من التواوير البلدية والرياحين البستانية في تشبيه التفاح والتحية به ودس الكتب وما شاكل ذلك مما هم منفردون به

والعادة ان يذكر الشاعر ما قطع من المفاوز وما انضى من الركائب وما تجتم من هول الليل وسهره وطول النهار وهجير وقلة الماء وغوره .
 ثم يخرج الى مدح المقصود ليجب عليه حق التقصد وذمام القاصد ويستحق منه المكافأة . وكانوا قديماً اصحاب خيام ينتقلون من موضع الى آخر فلذلك كان اول ما يبتدئون اشعارهم بذكر الديار وتلك ديارهم وليست كالأبنية الحاضرة فلا معنى لذكر الحضري الديار إلا مجازاً لأن الحاضرة لا تنسفها الرياح ولا تمحوها إلا ان يكون ذلك بعد زمان طويل لا يمكن ان يعيشه احد من اهل هذا الجيل . واحسن ما استعمله المحدثون ما ناسب قول ابن الرومي :

سقى الله قصرًا بالرُصافة شاقني باعلاه قصرى الديار رصافي

اشارَ بقضبانٍ من الدُرِّ قُتِعَتْ يَواقيتُ حُمْرًا فاستباح عفا في
 وكانت دواهم الابل لكثرتها وعدم غيرها وصبرها على التعب وقلة
 الماء والعلف فلهذا ايضا خُصَّوها بالذكر دون غيرها . ولم يكن احدهم
 يرضى بالكذب فيصف ما ليس عنده كما يفعل المحدثون ألا ترى امراً
 القيس لما كان ملكاً كيف ذكر خيل البريد والفرانق على أنه لم يستغن عن
 ذكر الابل للعادة التي جرت على السنتهم فقال يصف رحياءه الى قيسر :
 اذا قُلتُ رَوِّحْنا اَرَنَّ فُرانقُ

على هزج . واهي الأباجل ابتدا
 على كل مقصوص الذنابي معاود
 بريد السرى بالليل من خيل بربراً
 اذا رُعتُهُ من جانبيه كليها

مشى الهيدبي في دَفِّهِ ثمَّ فَرَقَرَا
 كانت الخيل البربرية تُهَابُ اذنانها كالبعال لتدخل مداخلها في خدمة
 البريد وليعلم أنها للملك . وقال ابن ميادة في ابن هُبيرة لما كان اميراً :
 جاءت به معتجراً ببردِهِ سفواء تردى بنسيجٍ وحده
 تقدحُ قيسُ كُلُّها بزنده

الأَنَّ منهم من خالف هذا كله فوصف أنه قصد المدوح راجلاً
 أما إخباراً بالصدق وأما تعاطي صعلكة . قال ابو نواس للفضل بن يحيى :
 اليك ابا العباس من بين من مشى
 عليها امتطينا الحضرمي الملسنا

قلانصُ لم تعرف خبيثاً على طلاً
 ولم تدرِ ما قرعُ الفنيق ولا الهنا
 فذكر أنَّ قلانصهم التي امتطوها اليه مشدودةً بالنعال واخرجه كما ترى

مخرج الأنز . وَاتَّبَعَهُ أَبُو الطَّيِّبِ فَقَالَ :

لَا نَاقِي تَحْمِلُ الرَّدِيفَ وَلَا بِالسَّوْطِ يَوْمَ الرَّهَانِ أَجْهَدُهَا
يُشْرَاكِهَا كَوْزُهَا وَمَشْفَرُهَا زَمَامُهَا وَالشُّسُوعُ مِقْوَدُهَا
وَقَالَ كَرَّةٌ أُخْرَى فِي مِثْلِ ذَلِكَ يَتَشَكَّى :

وَمَهْمُ جُبْتِهِ عَلَى قَدَمِي تَعْجَزُ عَنْهُ الْعَرَامُسُ الذُّلُّ
وَلَوْ شَاءَ قَائِلٌ أَنْ يَقُولَ «فَإِنْ أَبَا نَوَاسٍ لَمْ يُرْذَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَبُو الطَّيِّبِ
لَكِنْ أَرَادَ أَنَّهُ مَعَهُ فِي بَلَدٍ وَاحِدٍ قَصْدُهُ فِي حَاجَتِهِ مُحْتَذِيًا نَعْلِيهِ» لَكَانَ
أَظْهَرَ وَجْهًا مَا لَمْ يَكُنِ الْحَضْرِيُّ مِنَ الْجُلُودِ مَخْصُوصًا بِهِ الْمَسَافِرُ دُونَ
الْحَاضِرِ . وَظَاهَرُ الْكَلَامِ أَنَّ مَقْصِدَ الشَّاعِرِينَ وَاحِدٌ . وَقَدْ ذَكَرَ أَبُو الطَّيِّبِ
الْحَيْلَ فِي كَثِيرٍ مِنْ شَعْرِهِ وَكَانَ يُوَثِّرُهَا عَلَى الْإِبِلِ لِمَا يَقُومُ فِي نَفْسِهِ مِنَ
التَّهَيُّبِ بِذِكْرِ الْحَيْلِ وَتَعَاطِي الشَّجَاعَةِ . فَقَالَ يَذْكُرُ قَدُومَهُ إِلَى مِصْرَ عَلَى
خَوْفٍ مِنْ سَيْفِ الدَّوْلَةِ :

وَيَوْمَ كَلِيلِ الْعَاشِقِينَ كَمَنْتُهُ

أُرَاقِبُ فِيهِ الشَّمْسَ أَيَّانَ تَغْرُبُ

وَعَيْنِي إِلَى أَذْنِيْ أَعْرَأَ كَانَتْهُ

مِنْ اللَّيْلِ بَاقٍ بَيْنَ عَيْنَيْهِ كَوْكَبُ

وَلَيْسَ مِنْ عَادَةِ بَلَدِنَا خَاصَّةً شَيْءٌ مِنْ هَذَا كَلِّهِ إِلَّا مَا يُعَدُّ قَلَّةً
فَالْوَاجِبُ اجْتِنَابُهُ إِلَّا مَا كَانَ مِنْهُ حَقِيقَةٌ لِأَسْمَا إِذَا كَانَ الْمَادِحُ مِنْ سُكَّانِ
بَلَدِ الْمَدُوحِ يَرَاهُ فِي أَكْثَرِ أَوْقَاتِهِ فَمَا أَقْبَحَ ذِكْرَ النَّاقَةِ وَالْفَلَاةِ

وَمِنْ الشُّعْرَاءِ مَنْ يَهْجُمُ عَلَى مَا يُرِيدُهُ مَكَافَحَةً وَذَلِكَ عَنْدهُمْ هُوَ
الْوَثْبُ وَالبِتْرُ وَالتَّطْعُ وَالْكَسْعُ وَالاقتضابُ كُلُّ ذَلِكَ يُقَالُ . وَالتَّصِيدَةُ
إِذَا كَانَتْ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ بَتْرَاءً كَالْخَطْبَةِ الْبَتْرَاءِ وَالْقَطْعَاءِ . وَهِيَ الَّتِي لَا
يُبْتَدَأُ فِيهَا بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى عَادَتِهِمْ فِي الْخُطْبِ كَمَا قَالَ أَبُو الطَّيِّبِ « إِذَا كَانَ

مدحُ فالنسيبُ المُقدَّمُ» فأنكروا النسيب وزعموا أنَّ أوَّلَ من فتح هذا الباب وفتح هذا المعنى أبو نواس بقوله «لا تبتكِ ليلى ولا تطربِ الى هند» وقوامه عند الحاتميّ فيما روى بعضُ أشياخه أفضلُ ابتداءٍ صنعه شاعرٌ من القدماء والمحدثين :

أعر شعركَ الاطلالَ والمترلَ القفرا

فقد طال ما ن رابهُ نعتكَ الحمرا

دعاني الى نعتِ الطُلُولِ مُسَاطُ

يضيقُ ذراعي ان أرَدَّ له أمرا

فسمعاً أميرَ المؤمنين وطاعةً

وان كنتَ قد جشمتني مركباً وعرا

فجاء هو بأنَّ وصفَ الاطلالِ والقفرا انما هو من خشية الامام والآ

فهو عنده فراغٌ وجهلٌ. وانَّ في اللسانِ وكثرةِ ولوه باشيءٍ اشهدا عدلاً

لا تُردُّ شهادتهُ وقد قال ابو نَعام «لسانُ المرءِ مَنْ خَدَمَ الفؤادَ». ومن

عيوب هذا الباب ان يكون النسيب كثيراً والمديح قليلاً كما يصنع بعض

اهل وقتنا

ومن الشعراء من لا يُعيدُ الابتداء ولا يتكلفُ له ثمَّ يُعيد باقي

القصيدة واكثرهم فعلاً لذلك البحتريُّ كان يصنع الابتداء سهلاً ويأتي

به عفواً وكلما تآدى قوياً كلامه وله من جيدِ الابتداءات كثيرٌ لكثرة

شعره والغالب عليه ما قدَّمْتُ غير انَّ القاضي الجرجاني فضلهُ بجودة

الاستهلال وهو الابتداء على ابي تمام والي الطيّب وقد فضلها بالخروج

والخاتمة واستُ ارى لذلك وجهاً ألا كثرة شعره كما قدَّمْتُ فانه لو

حاسبهما ابتداءً جيداً بابتداء لاربي وقصراً عن عدده

واما الحاتميُّ فانه يغضُّ من ابي عبادة غصاً شديداً ويجورُ عليه جوراً

بَيِّنًا لَا يَقْبَلُ مِنْهُ وَلَا يُسَلِّمُ إِلَيْهِ . وَكَانَ أَبُو تَمَّامٍ فَخْمَ الْإِبْتِدَاءِ لَهُ رَوْعَةٌ
وَعَلَيْهِ أَهْبَةٌ كَقَوْلِهِ :

الْحَقُّ أَبْلَجُ وَالسَّيْفُ عَوَارٍ فَحَدَّارٍ مِنْ أَسَدِ الْعَرِينِ حَدَّارٍ
وَقَوْلِهِ أَيْضًا :

لَسِيفٌ أَصْدَقُ لِنَبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ

فِي حَدِّهِ الْحَدُّ بَيْنَ الْجَدِّ وَاللَّعِبِ

وَقَوْلِهِ «يَا رُبْعُ لَوْ رُبِعُوا عَلَى ابْنِ هُمُومٍ»

وَالْغَالِبُ عَلَيْهِ نَحْتُ اللَّفْظِ وَجَهَارَةُ الْإِبْتِدَاءِ

وَكَانَ أَبُو الْقَاسِمِ الْحَسَنُ بْنُ بَشْرِ الْأَمْدِيِّ يُفَضِّلُ ابْتِدَاءَاتِ الْبَحْتَرِيِّ

جَدًّا وَهُوَ الَّذِي وَضَعَ كِتَابَ الْمُوَازَنَةِ وَالتَّرْجِيحِ بَيْنَ الطَّائِفَيْنِ وَنَوَّهَ فِيهِ
بِالْبَحْتَرِيِّ أَعْظَمَ تَنْوِيهِ وَمَنْ جَيَّدَ ابْتِدَاءَاتِهِ قَوْلُهُ :

عَارَضْنَا أَصْلًا فَقَلْنَا الرَّبُّ حَتَّى أَضَاءَ الْأَقْحَوَانُ الْأَشْنَبُ

وَقَوْلُهُ : «ضَمَانٌ عَلَى عَيْنِكَ إِنِّي لَا أَسْلُو»

وَقَوْلُهُ : «نَزَى عِنْدَهُمْ عِلْمًا بِشَجْوِي وَادْمَعِي»

فَأَمَّا الْخُرُوجُ فَهُوَ عِنْدَهُمْ شَبِيهُ بِالْإِسْتِطْرَادِ وَلَيْسَ بِهِ لَأَنَّ الْخُرُوجَ

أَمَّا هُوَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ نَسِيبٍ إِلَى مَدْحٍ أَوْ غَيْرِهِ بِلُطْفِ تَخِيلٍ ثُمَّ تَتِمَّادِي فِيهَا
خَرَجْتَ إِلَيْهِ كَقَوْلِ أَبِي عِبَادَةَ الْبَحْتَرِيِّ :

سُقِيتَ رُبَّاكَ بِكُلِّ غَيْثٍ عَاجِلٍ مِنْ وَبَلِهِ حَقًّا لَهَا مَعْلُومًا

وَلَوْ أَنَّ نِيَّيَ أُعْطِيتُ فَيَهِنَ الْمُنَى لَسَقِيتَهُنَّ بِكَفِّ إِبْرَاهِيمَا

وَكَثَرَتِ النَّاسُ اسْتِعْمَالًا لِهَذَا الْفَنِّ أَبُو الطَّيِّبِ فَإِنَّهُ مَا يَكَادُ يَشْدُو عَنْهُ

حَتَّى رُبَّمَا قَبِحَ سَقُوطُهُ فِيهِ لِحُوقِ قَوْلِهِ :

هَذَا فَانْظُرِي أَوْ فَظَّنِّي بِي تَرَيَ حُرْقًا

مَنْ لَمْ يَذُقْ طَرَفًا مِنْهَا فَقَدْ وَأَلَا

علّ الامير يرى ذلّي فيشفع لي

الى التي تركتني في الهوى مثلاً

فقد تمنّى ان يكون الامير له قوّاداً وليس هذا من قول ابي نواس

«سأشكو الى الفضل بن يحيى بن خالد هو انّا لعلّ الفضل يجمع بيننا»

في شيء . لأنّ ابا نواس قال : يجمع بيننا ثمّ أتبع ذلك ذكر الماء والسحابة

فقال :

اميرٌ رأيتُ المال في نغماته ذليلاً مهين النفس بالضم . وقتنا

وكأنّه اشار الى انّ جمعه بينهما بالمال خاصّة يفضل عليه ويُجزل عطية

فيتروّجها او يتسرّأها . وابو الطيّب قال ليشفع والشفاعة رغبةٌ وسؤالٌ .

ثمّ اتبع بيته بما هو مُقوّر لمعناه في القيادة فقال :

ايقنتُ أنّ سعيداً طاب بدمي لما بصرتُ به بالرّمح معتقلاً

فدلّ على أنّه يشفع فانّ أُجيبَ الى مساعدة ابي الطيب فذاك وآلا

رجع الى القهر . والذي يُشاكل قول ابي نواس قوله :

أحبّ الذي في البدر منه مشابه

وأشكو الى من لا يُصابُ له شكلُ

فلفظة الشكوى تُحمَلُ عنه كما حُمِلت عن ابي نواس

وأولى الشعر بان يُسمّى تخلّصاً ما تخلّص فيه الشاعر عن معنّى الى معنّى

ثمّ عاد الى الاول واخذ في غيره ثمّ رجع الى ما كان فيه كقول النابغة

الذّبباني آخرَ نسيب قصيدةٍ اعتذر بها الى النعمان :

فكفكفتُ مني عبرةً فرددتها

على النحر منها مستهولٌ ودامعٌ

على حين عاتبتُ الشيب على الصبا

وقلتُ ألمّا أضحُ والشيبُ وازعُ

ثمَّ تَخَلَّصَ الى الاعتذار فقال :

فَبْتُ كَأَنِّي سَاوَرْتُني ضَيْبَةً من الرُّقشِ في انيابهَا السَّمُ نَاعِقُ
يُسَهِّدُ من لَيْلٍ التَّمَامِ سَلِيمُهَا لِحِلِي النِّسَاءِ في يَدِيهِ قَعَاقُ
تَنَادَرَهَا الرَّاقُونَ من سُوءِ سَمِهَا تُطَلِّقُهُ طَوْرًا وَطَوْرًا تَرَاجِعُ
فَوَصَفَ الْحَيَّةَ وَالسَّلِيمَ الَّذِي شَبَّهَ نَفْسُهُ بِهِ مَا شَاءَ ثُمَّ تَخَلَّصَ من الَّذِي

كَانَ فِيهِ فَقَالَ :

أَتَانِي أَبَيْتُ اللَّعْنِ أَتَّكَ لُمْتَنِي وَتِلْكَ الَّتِي تَسْتَكُّ مِنْهَا الْمَسَامِعُ
ثُمَّ أَطَرَدَ لَهُ الْقَوْلَ مَا شَاءَ من تَخَلَّصَ الى تَخَلَّصٍ حَتَّى انْقَضَتِ الْقَصِيدَةُ
وَهُوَ مَعَ مَا اشْرَتْ إِلَيْهِ غَيْرُ خَافٍ أَنِ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى . وَقَدْ يَقَعُ مِنْ هَذَا
النَّوعِ شَيْءٌ يَعْتَرِضُ فِي وَسْطِ التَّشْبِيهِ مِنْ مَدْحٍ وَنِيرِدِ الشَّاعِرِ مَدْحُهُ بِتِلْكَ
الْقَصِيدَةِ ثُمَّ يَعُودُ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى مَا كَانَ فِيهِ مِنَ النِّسَبِ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى الْمَدْحِ
كَمَا فَعَلَ أَبُو تَمَّامٍ بِمَدْحِهِ الَّذِي تَمَادَى فِيهِ مِنْقَطَعًا وَذَلِكَ فِي وَسْطِ النِّسَبِ
مِنْ قَصِيدَةٍ :

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النُّوَى
مُرٌّ وَأَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ كَرِيمٌ
مَا زِلْتُ عَنْ سَنَنِ الْوَدَادِ وَلَا غَدْتُ
نَفْسِي عَلَى إِلْفٍ سِوَاكَ تَحُومُ

ثمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ :

بِحَجَّةِ بْنِ الْهَيْثَمِ بْنِ شَبَانَةَ مَجْدُ إِلَى جَنْبِ السَّمَاءِ مَقِيمٌ
وَيُسَمَّى هَذَا النَّوعُ الْإِلَامُ . وَكَانَتِ الْعَرَبُ لَا تَذْهَبُ هَذِهِ الْمَذَاهِبُ فِي
الْخُرُوجِ إِلَى الْمَدْحِ بَلْ يَقُولُونَ بَعْدَ فِرَاغِهِمْ مِنْ نَمْتِ الْإِبْلِ وَذِكْرِ الْقَفَارِ وَمَا هُمْ
بِسَبِيلِهِ «دَعِ ذَا» وَ«عَدِ عَنْ ذَا» وَيَأْخُذُونَ فِيمَا يَرِيدُونَ أَوْ يَأْتُونَ بِأَنَّ الْمَشْدَدَةَ
ابْتِدَاءٌ لِلْكَلَامِ الَّذِي يَقْصِدُونَهُ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ خُرُوجُ الشَّاعِرِ إِلَى الْمَدْحِ مُتَصِلًا

بما قبله ولا منفصلاً بقوله «دع ذا» و«عدّ عن ذا» ونحو ذلك سُميَ طغراً
وانقطاعاً . وكان البحّريُّ كثيراً ما يأتي به كقوله :

لولا الرّجاء لَمُتُ من ألم الهوى لكنّ قلبي بالرّجاء موكّلُ

انّ الرّعيّة لم تزل في سيرة محموديّة منذ ساسها المتوكّلُ

وربّما قالوا بعد صفة الناقة والمفاضة « الى فلان قصدتُ » و« حتى نزلتُ
بفناء فلان » وما شاكل ذلك

وأما الانتهاء فهو قاعدة القصيدة وآخر ما يبقى منها في الاسماع وسبيله
ان يكون محكماً لا يمكن الزيادة عليه ولا يأتي بعده احسن منه . واذا
كان اوّل الشعر مفتاحاً له وجب ان يكون آخره قفلاً عليه . وقد اربى
ابو الطيّب على كل شاعر في جودة هذه الابواب الثلاثة الا أنّه ربّما عقّد
اوائل الاشعار ثقةً بنفسه وإغراباً على الناس كقوله اوّل قصيدة :

وفاء كما كالربيع اشجاء طاسسه بأنّ تسعدا والدّمع اشفاه ساجمه
فانّ هذا يحتاج الاصمعيّ الى ان يُفسّر معناه . ويقع له في الخروج ما
كان تركه اولى به واشعر له وانما ادخله فيه حبّ الإغراب في باب التوليد
حتى جاء بالغث البارد والشنيع المتكلف نحو قوله :

أحبك او يقولوا جرّ غلّ ثبيراً وابن ابراهيم ريعاً

فهذا من البشاعة ومن الشناعة بحيث لا يجنّى على احد . وما اظنّه
سرق هذا المعنى الشريف الا من كذبة كان اوردها ابو العنيس الصيمريُّ
على لسان رجلٍ فزعم أنّه قال : رأيتُ رجلاً نام فجرّه النمل ثلاثة فراسخ .
وقد جعل ابو الطيّب مكان الرّجل جبلاً وعلمنا الاغراب في مراده
ولفظه . وقال ايضاً :

أعزّ مكان في الدّنا سرجُ سابج وخير جليس في الزّمان كتابُ
وبخر ابو المسك الخضمّ الذي له على كلّ نحر زخوة وعُبابُ

يريد «وخيرُ بحرٍ ابو المسك» وهذه غاية التصنع والتكلف . ومن العرب من يَحْتَمِ القصيدَ فيقطعها والنفس بها متعلقةٌ وفيها رغبةٌ ولها مشتبهةٌ ويبقى الكلام مبتوراً كأنه لم يتعمد جعله خاتمة كل ذلك رغبةً في اخذ العفو واسقاط الكلفة ألا ترى معاقبة امرئ القيس كيف ختمها بقوله يصف السَّيْلَ عن شدة المطر :

كَانَ السَّبَاعُ فِيهِ غَرَقِي غُدِيَّةً بَارِجَانِي الْقَصَوَى عُنَابِيشُ عُضَلٍ
فَلَمْ يَجْعَلْ لَهَا قَاعِدَةً كَمَا فَعَلَ غَيْرُهُ مِنْ أَصْحَابِ الْمَعْلَقَاتِ وَهِيَ أَفْضَلُهُنَّ .
وقد كره الحذاق من الشعراء ختم القصيدة بالدعاء لأنه من عمل الضعف
الآ للملوك فانهم يشتهون ذلك كما قدَّمْتُ . ما لم يكن من جنس قول ابى
الطيب يذكُرُ الحِيلَ لسيف الدولة في آخر قصيدة له :

فَلَا هَجَمْتَ بِهَا إِلَّا عَلَى ظَفَرٍ وَلَا وَصَلْتَ بِهَا إِلَّا عَلَى أَمَلٍ
فَإِنَّ هَذَا يُشَبِّهُ مَا ذُكِرَ عَنْ بَغِيضٍ كَانَ يُصَابِحُ الْأَمِيرَ فَيَقُولُ « لَا
صَبَّحَ اللَّهُ الْأَمِيرَ بِعَافِيَةٍ » وَيَسْكُتُ سَكَنَةً ثُمَّ يَقُولُ « الْأَوْمَسَّاهُ بِكَأَثَرِ مِنْهَا »
وَيُتَاسِيهِ فَيَقُولُ « لَا مَسَى اللَّهُ الْأَمِيرَ بِنَعْمَةٍ » ثُمَّ يَقُولُ « الْأَوْصَبَّحُ بِكَأَثَرِ
مِنْهَا » وَنَحْوُ هَذَا فَلَا يَدْعُو لَهُ حَتَّى يَدْعُو عَلَيْهِ وَمِثْلُ هَذَا قَبِيحٌ لِأَسْيَا مِنْ مِثْلِ
أَبِي الطَّيِّبِ

تَمَّ بِحَمْدِهِ تَعَالَى



فهرس

مقالات الجزء الاول

وجه

البحث الاول في تعريف البلاغة
الجديرة بالخطيب ١٣

البحث الثاني في وسائل الاقتناع التي
يتخذها الخطيب البليغ ٢٣

الفصل الثالث في الاقاويل المقتنة ٢٦

البحث الاول في ان الخطيب لا بد له
للاقتناع من معرفة قياس والمنطق ٢٦

البحث الثاني في الطريق اي الدليل
وتقسيمه ٢٨

البحث الثالث في المواضيع ٢٩

البحث الرابع التعريف والحد والرسم ٣٠

البحث الخامس في الكلي والجري ٣٣

البحث السادس في الجنس والنوع ٣٦

البحث السابع في تعريف العلة
والعلول ٣٧

الفصل الرابع في آداب الخطابة ٣٨

البحث الاول في آداب كلام الخطيب ٣٨

القسم الاول

في علم الخطابة

وجه

الفصل الاول في تعريف الخطابة
واقساما ومنافعها ٣

البحث الاول في تحديد الخطابة وما
تستعمل عليه بوجه الاجمال ٣

البحث الثاني في تعريف الخطابة
وموضوعها ٥

البحث الثالث في المناسبة الموجودة
بين الجدل والخطابة ٦

البحث الرابع في ان الخطابة تنجرى
للتصديق اكثر منها للتأثير ٧

البحث الخامس في فوائد علم الخطابة ٨

البحث السادس في ان الخطابة صناعة
اصلها في طبع الانسان ١٢

الفصل الثاني في بلاغة الخطيب ١٣

وجه

في الخطابة واحصائها القياس الاضاهي
والتمثيل ٨٣

البحث السادس في مقدّمات القياسات
الخطبية ٨٧

الفصل السابع في التنفيذ ٩١

البحث الاول في المناظرة والجدال ٩١

البحث الثاني في آداب المناظرة ٩٣

البحث الثالث في الجوابات على
الحصم ٩٦

البحث الرابع في المغالطة ٩٧

البحث الخامس في مقاطيع الكلام ١٠٠

الفصل الثامن في التعبير ١٠٤

البحث الاول في خواصّ تبصير
الخطيب ١٠٤

البحث الثاني في بلاغة كلام العرب
وكلام العجم ١٠٥

الفصل التاسع في اجناس الخطابة
الثلاثة ١١٤

البحث الاول في تقسيم الخطب الى ثلاثة
اجناس ١١٤

البحث الثاني في غايات الاجناس
الخطبية الثلاثة وانواع مقدماتها ١١٥

البحث الثالث في مقدمات الجنس

وجه

البحث الثاني في خصال الخطيب ٤١

البحث الثالث في طباع الناس على
اختلاف اطوار الحياة ٤٤

البحث الرابع في سياسة الخطيب مع
الجمهور ومواخاة طباعهم ٤٦

الفصل الخامس في الاخلاق
زالاهواء ٥٢

البحث الاول في تعريف الاخلاق ٥٢

البحث الثاني في الاخلاق الحسنة ٥٤

البحث الثالث في الاخلاق الرديئة ٦٠

البحث الرابع في بعض الاخلاق التي
تكون في بعض الناس فضيلة وفي
بعضهم رذيلة ٦٤

البحث الخامس في الارتياض بمكارم
الاخلاق ٦٨

الفصل السادس في تنسيق الخطابة
وبيان القضية والقياس ٧٦

البحث الاول في مبادئ الخطابة
والافتتاحات ٧٦

البحث الثاني في القضية والقياس ٧٧

البحث الثالث القياس اقسامه وانواعه ٧٩

البحث الرابع في ملحقات القياس ٨١

البحث الخامس في القياسات المستعملة

وجه

الفصل العاشر في انواع الخطب

- ومن برع فيها ١٧١
 البحث الاول في خطب التها في ١٧١
 البحث الثاني في خطب التقليد ١٧٢
 البحث الثالث في الارتجال والبدية
 واشارات الخطيب ١٧٣
 البحث الرابع في خطب الوعاظة ١٧٥
 البحث الخامس في غاية الوعظ ١٩٧
 البحث السادس في فوائد الوعظ وحيث
 كثيرين من الخطباء لهذا الفن ١٨٠
 البحث السابع الخطب عند العرب ١٨٧

القسم الثاني

في علم الشعر ١٩٤

الفصل الاول في تعريف الشعر

- وانواعه وفوائده ١٩٤
 البحث الاول في تحديد الشعر ١٩٤
 البحث الثاني الشعر وانواع الاشعار ١٩٧
 البحث الثالث في غاية صناعة الشعر ١٩٩
 البحث الرابع في العلل المولدة للشعر ٢٠١
 البحث الخامس في وزن الشعر ولحنه ٢٠٤
 البحث السادس في صناعة المديح
 واجزائها ٢٠٧

وجه

المشوري ١١٨

البحث الرابع في خمسة امور يدور
 عليها البحث في النوع المشوري وفي
 القياسات المختلفة بها ١٢٠

البحث الخامس في السبب الذي من
 اجله يشير الخطيب وهو سعادة
 السامع وفي ماهية السعادة وانواع
 الخيورد المتولدة منها السعادة ١٢٤

البحث السادس في الفرق بين الخير
 والسعادة ١٣٢

البحث السابع في اقسام الخير
 والسعادة ١٣٤

البحث الثامن في انه ينبغي للخطيب
 المشير ان يعرف الاشياء النافعة
 وفي مقابلة الخير مع النافع ومقابلة
 الخيورد مع بعضها ١٤١

البحث التاسع في اشارة الخيورد وفي
 شروط تفضيل بعضها على بعض
 والاسباب الموجبة لذلك ١٤٨

البحث العاشر في ان الخطيب المشوري
 ينبغي ان يعرف اصناف السياسات
 وفي بيان اجناسها الاربعة ١٥٨

البحث الحادي عشر في ما ينبغي
 للخطيب ان يعرفه في النوع التثبيتي
 وفي الفضيلة والقيصة والمدح والذم
 وفي انواع الامور الفاضلة والناقصة ١٦١

البحث الثاني في اقبام الشعر .	٢٦٤
البحث الثالث في صناعة المديح .	٢٦٦
البحث الرابع في الافتخار	٢٧٧
البحث الخامس في الرثاء	٢٨٠
البحث السادس في الاقتضاء والاستنجاز	٢٨٦
البحث السابع في الغتاب	٢٨٨
البحث الثامن في الوعيد والادار	٢٩٣
البحث التاسع في الهجاء	٢٩٤
البحث العاشر في الاعتذار	٢٩٨
البحث الحادي عشر في سيرة	٣٠٢
السعر والمخطوطة في المدح	٣٠٢
البحث الثاني عشر في ما اشكل من المدح والهجاء	٣٠٥
البحث الثالث عشر في البديهة والارتجال	٣٠٩
البحث الرابع عشر في اداب الشعر	٣١٣
البحث الخامس عشر في عمل الشعر وشذذ القرينة	٣١٧
البحث السادس عشر في المقاطع والمطالع	٣٢٥
البحث السابع عشر في المبتدا او الخروج والنهاية	٣٢٦

البحث السابع في اجزاء صناعة المديح من جهة الكمية	٢١٤
البحث الثامن في عمل صناعة المديح وتركيبه	٢١٥
البحث التاسع في العادات المتبعة في المدح	٢١٨
البحث العاشر في انواع المديح	٢٢٧
البحث الحادي عشر في اسطغسات الاقاويل الشعرية	٢٣٠
البحث الثاني عشر في صناعة الاشعار القصصية	٢٣٧
البحث الثالث عشر في كيفية التخلص الى ما يراد محاكاته	٢٣٩
البحث الرابع عشر في انواع المحاكاة غير المقبولة	٢٤٠
الفصل الثاني في معرفة الشعراء	٢٤٣
البحث الاول القدماء من الشعراء	٢٤٣
البحث الثاني في المقامين من الشعراء	٢٥٢
البحث الثالث في المغلّين من الشعراء	٢٥٤
الفصل الثالث في فنون الشعر	٢٥٩
البحث الاول في المطبوع والمهضوع	٢٥٩

